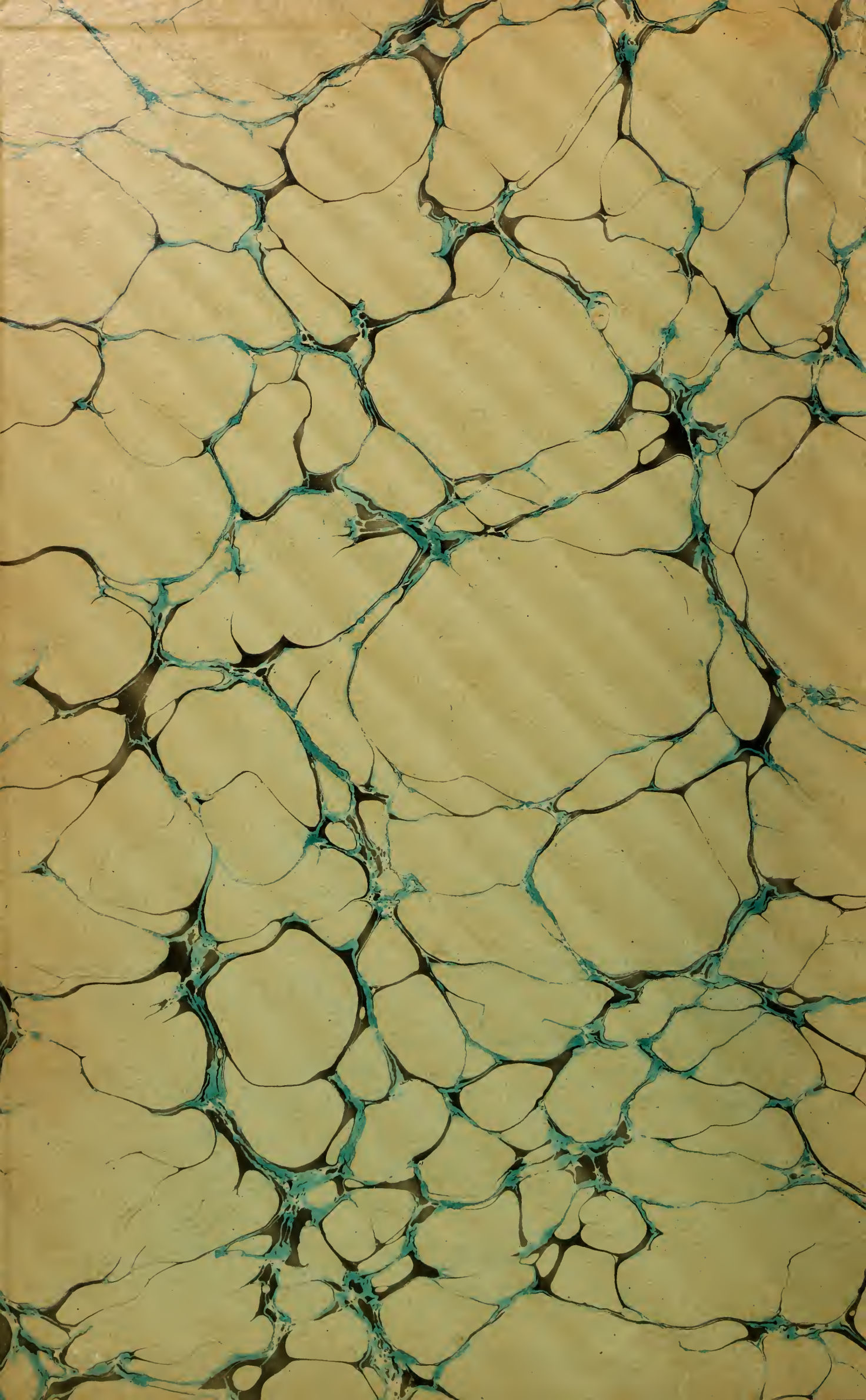
3 1761 08713483 9



L Heb
T151
Fs

LE

# TALMUD

DE

# JÉRUSALEM

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS

PAR

Moïse SCHWAB

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

TOME HUITIÈME

*Traités Kethouboth, Nedarim, Guittin*

179894.
24.4.23.

PARIS
MAISONNEUVE ET CH. LECLERC, LIBRAIRES-ÉDITEURS
25, QUAI VOLTAIRE, 25

1886

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/letalmuddejru8v9schw

# PRÉFACE

Le présent volume contient trois traités : 1° celui de *Kethouboth* ou « des contrats[1] » ; 2° celui de *Nedarim*, ou « vœux[2] » ; 3° une bonne partie (les 3 premiers chapitres) du tr. *Guittin*, « du divorce. »

Nous n'avons plus à revenir sur l'ordre étrange de succession des traités, déjà signalé en tête du t. VII, si ce n'est pour noter un fait qui intéresse l'histoire de la rédaction du Talmud. Au second de nos traités, il est question tantôt (p. 196) de la section *Neziqin* (des dommages), qui est le nom générique de la IVe série Mischnique, tantôt (p. 172) d'une juxtaposition du tr. *Nedarim* et du tr. *Schebouoth* (des serments), classé de nos jours dans ladite IVe série ; tandis qu'au moment de la composition de ce Talmud, ce dernier traité n'avait sans doute pas encore de place bien déterminée. C'est une preuve nouvelle du peu de méthode qui a présidé à la compilation de notre texte. Les développements juridiques, qui se suivent au gré des réflexions de chaque rabbin présent aux discussions, l'emportent de beaucoup sur la forme et même sur le fond du débat. En ayant sous les yeux un de ces volumes diffus, tout pénétré de scolastique et de casuistique, on comprend pourquoi l'investigateur, en quête de trésors nouveaux sur l'antiquité, serait grandement désillusionné s'il y cherchait des détails étrangers à la nature habituelle de ces discussions. La loi, disait dernièrement un critique[3], ne peut pas s'appliquer aux détails de la vie, sans indiquer au moins ces détails ; or, comme la loi considère l'aspect légal de la vie, le Talmud envisage la vie à tous les points de vue.

En dehors de la jurisprudence, ce volume offrira à peine quelques notions vagues de géographie (pp. 157 et 257-8), de médecine (sur les

1. Littéralement : *des écrits*, dans le sens particulier appliqué aux contrats de mariage, d'où — par dérivation — le sens de *douaire*. 2. Commentaire législatif sur le passage biblique des Nombres, chap. XXX, *vs.* 2 à 14. 3. *Jew. Chronicle*, 18 septemb. 1885.

diverses sortes de lèpre, pp. 101-2), et d'histoire naturelle (pp. 102-3), presque point de légendes. Par contre, la liste des termes grecs et latins, à relever dans ces traités, est plus étendue que dans les précédents volumes :


ἀθήρη, 201.
ἁλμυρίς, 202.
ἀναφορά, 133.
ἀποθήκη, 227.
ἀρχεῖον, 260.
ἀσπάραγος, 208.
βουλευταί, 208.
βρῶσθι βαιόν 181.
βυρσεύς, 101.
γλωσσοκομεῖον, 280.
διφθέρα, 272.
ἐπίτροπος, 17, 118, 120.
ἔρανον, 133.
ἐτόλμησεν, 102.
ἡγεμονία, 251.
θεμελίωσις, 67.
ἰδιωταί, 260.
κλῆσις, 227.
κοιτών, 58.
κόλλιξ, 244.
κράμβα, 208.
κυβευτής, 198.
κύριε, 180.
λῃστής, 32.
λιμήν, 257.
λοπάς, 201.
λυκοί, 253.
μεσόστυλον, 178.
μηλοπέπων, 211.
ὁμολογία, 125.
ξενοί, 243.
παράδεισος, 107.
παράφερνα, 79.
πινάξ, 164.
πίστις, 26.
πολὺ βρέξαν, 180.
πόη, 211.
πραγματεία, 132.
προσβολή, 125.
πτισάνη, 201.
πύξος, 103.
ῥοφητόν, 201.
σιτοδόκη, 243.
σίσυρνα, 213.
σκυτάριον, 213.
στρατία, 249.
στρατιώτης, 13, 32, 249.
συριστί, 239.
σῶμα, 102.
ταμεῖον, 227.
τήγανον, 200.
τράγος, 201.
τρομητόν, 200.
τροπαϊκά, 78.
τρυγητή, 6.
φερνή, 125.
φόρημα, 23.
φυλλάμπελον, 211.
φυλλεῖον, 211.
χαλκάνθον, 270.
χαλκίς, 203.
χαλκός, 163.
χαράκωμα, 31-2.
χάρτης, 125.
Alica, 201.
Capitatus, 204.
Capitium, 95.
Carenum, 19, 178.
Cathedra, 74.
Collarium, 223.
Colocasia, 211.
Conditum, 191, 209.
Fascia, 213.
Feminalia, 213.
Funda, 213.
Judicatus, 253.
Libellarius, 275.
Litra, 81, 203.
Matrona, 102, 187.
Palatium, 20.
Polypus, 101.
Pupa, 164.
Quæsitura, 224.
Triclinium, 58.
Typus, 278.
חלטמלרי, p. 202 n.
מיס, p. 202 n.
מיסח, p. 202 n.
מיסס, p. 202 n.
מילס, p. 202 n.
מלל, p. 202 n.
הפס, p. 202 n.

# TRAITÉ KETHOUBOTH

## CHAPITRE PREMIER

1. Une vierge se marie le 4e jour (mercredi[1]) et une veuve le 5e (jeudi); car deux fois par semaine les tribunaux siègent dans les villes, le 2e jour et le 5e, et si l'époux avait à intenter un procès au sujet de la virginité, il pourrait le présenter dès le matin aux juges[2].

Bar-Kappara dit que ces jours ont été choisis de préférence à d'autres, parce qu'à leur égard la Bible parle de propagation[3]. Mais ce terme n'est-il pas usité précisément pour les 5e et 6e jours, savoir au 5e, pour la propagation des oiseaux et des poissons (Genèse, I, 22), et au 6e, pour la descendance d'Adam et d'Ève (ib. 28)? En effet, R. Yossé complète ainsi le motif énoncé par Bar-Kappara : il approuve le mariage célébré le 4e jour, et dont l'union s'accomplira la nuit du 5e, ou le 5e jour (pour une veuve), dont l'union aura lieu la nuit du 6e. S'il en est ainsi, on pourrait tenir compte du mot *bénédiction* (ibid. II, 3) émis pour le 7e jour? Non, parce que la bénédiction n'est pas appliquée alors aux créatures, mais au jour seul. Si l'on admet toutefois le motif qu'il n'y a pas de bénédiction exprimée alors pour la propagation de ces créatures, serait-ce à dire que si un tel terme était énoncé pour le 7e jour, le mariage pourrait avoir lieu au jour du sabbat? N'est-il pas enseigné au contraire de ne pas se livrer à une première cohabitation en ce jour, parce qu'il en résulte une blessure? C'est qu'en effet B. Kappara adopte l'avis des docteurs opposés à cette règle, et qui permettent une telle union même au sabbat[4]. Cependant, les docteurs opposés n'autorisent cette union, que si l'on a déjà fait entrer au préalable la femme au domicile conjugal; car avant cette entrée, le mari n'a droit ni à la trouvaille de la femme, ni au produit (gain) de son travail manuel, ni le pouvoir d'annuler ses vœux; mais, à partir du moment de l'entrée de la femme, le mari entre en possession de ces divers droits; si donc l'union première était autorisée le jour du sabbat, il en résul-

1. La Mischnâ, dit le Dr Rabbinowicz, parle ici d'un usage établi longtemps avant l'époque de sa rédaction. Cet usage a une origine populaire; les fiancés ne pensaient certainement pas aux procès qui pourraient suivre le mariage, mais aux préparatifs des cérémonies nuptiales qu'ils voulaient rendre aussi pompeuses que possible. On voulait donc faire des préparatifs pendant trois jours, depuis dimanche jusqu'à mercredi; pour d'autres aussi, il s'agissait de choisir un jour favorable. 2. *Talmud*, B., tr. *Bava qama*, f. 87. 3. Ce sera de bon augure pour la fécondité de la future union. V. Midrasch Rabba sur Genèse, ch. 8. 4. Voilà pourquoi il invoque le motif de la question préalable de *bénédiction*.

terait un acte semblable à la prise de possession faite en ce jour[1]. Ceci prouve, dit R. Mena, que ceux qui épousent même une veuve doivent au moins la faire entrer au domicile conjugal avant la nuit, afin de ne pas procéder à cette prise de possession au jour du sabbat[2].

R. Éléazar justifie la fixation des 4e et 5e jours par la raison qu'invoque la Mischna, « si l'époux avait à intenter un procès au sujet de la virginité, il pourrait se présenter dès le lendemain matin aux juges. » En effet, une Braïtha[3] confirme cet avis de R. Éléazar, en disant : à partir du moment où il y eut danger mortel pour les jeunes filles de se marier le 4e jour[4], on prit l'habitude de fixer les mariages au 3e jour (mardi) ; et les sages ne s'y opposèrent pas. Si cependant, on veut avancer le mariage au 2e jour (lundi), ce n'est pas permis, à moins qu'il s'agisse d'un cas de force majeure. Qu'entend-on par là ? Les sorcelleries qui ont lieu pour jeter un sort funeste sur les époux au moment prévu de leur union[5]. Pourquoi y a-t-il une distinction entre le 2e jour (non admis) et le 3e ? C'est que c'est un acte différent d'ajourner une plainte un jour (du 4e au 5e), et celui de la reculer de 2 jours. Mais pourquoi ne pas admettre un ajournement de 2 jours ? De crainte que le marché (quoique défectueux, par l'état de l'épouse) ne plaise malgré tout au mari. Et pourquoi ne pas admettre cette condescendance du mari ? Elle est inadmissible ; car R. Ila dit au nom de R. Éléazar : si le mari trouve sa femme déflorée (apertam januam), il lui est interdit de la garder comme telle, dans le doute qu'il y ait eu crime d'adultère[6]. Mais n'y a-t-il pas à craindre que la femme ait été violentée, et par conséquent irresponsable ? Non, parce qu'en ce cas le bruit s'en répand (la femme ayant dû crier). D'ailleurs, même en craignant qu'il y ait eu viol, on se trouverait toujours en présence d'un seul point douteux, savoir si l'état défectueux résulte d'un viol ou d'une séduction (avec assentiment de la femme) ; or, en ce cas de doute unique sur une question d'ordre légal (comme l'adultère), il faut adopter l'avis le plus sévère[7]. R. Yossé au contraire dit : Même en supposant la crainte que la femme a été seulement la victime d'un viol, on se trouverait pourtant en présence d'un double doute, d'abord doute si la femme a subi un viol ou s'est laissé séduire, ensuite si cet acte a été perpétré avant les fiançailles ou après ; or, en un tel cas de double doute, même sur une question d'ordre légal, on adopte l'avis le moins sévère[8]. Si le mari a consacré la femme sous le baldaquin[9], il n'éprouvera pas la crainte essentielle (d'adultère). Aussi l'on rapporte que R. Matnia agit ainsi pour sa fille (de façon à laisser toute latitude au mari de choisir un jour quelconque pour le mariage).

D'après l'avis de R. Éléazar (de tenir compte seulement du motif de la Mis-

1. Acte interdit alors. V. tr. *Beça*, III, 6. 2. V. J., tr. *Yôma*, I, 1 fin (t. V, p. 167). 3. Tossefta à ce tr., ch. 1. 4. V. ci-après, § 5. 5. On l'avance alors parfois, inopinément, pour dérouter les fauteurs de malédictions. 6. On ne sait si l'inconduite de la femme remonte avant le mariage, ou a eu lieu après. Cf. ci-après, même §, fin. 7. Cf. tr. *Yebamoth*, VII, 2 fin (t. VII, p. 102). 8. V. *ibid*, XVI (t. VII, p. 212). 9. Selon l'usage moderne.

chnâ, au sujet de la contestation de la virginité), est-ce à dire que dans l'endroit où les tribunaux siègent chaque jour, on peut se marier chaque jour, et où ne siège aucun tribunal, on ne peut pas se marier? La Mischnâ, en effet, fixe alors le 4e jour, à ne pas modifier (sans raison). Pourquoi ne pas déroger à ce jour (s'il n'a pas de raison d'être par la présence du tribunal)? On admet aussi l'avis émis par Bar-Kappara, qu'en ce jour, il y a une bénédiction biblique. Pourquoi le mariage n'est-il pas autorisé au 1er jour (dimanche), de façon que le mari pourrait (le cas échéant) déposer sa plainte au tribunal dès le 2e jour au matin (jour de séance)? Selon les uns, c'est pour ne pas déroger à la fixation du 4e jour (laissant les 3 prem. jours de la semaine pour se préparer); selon d'autres, c'est pour adopter simultanément l'avis de Bar-Kappara, qu'en ce jour il est question d'une bénédiction biblique. Tous s'accordent à reconnaître que les mariages n'auront lieu, ni la veille du sabbat, ni à l'issue du sabbat : la veille du sabbat, ce serait faire tort aux honneurs à rendre pour le sabbat (aux préparatifs); à l'issue du sabbat, disent les compagnons d'étude, il en résulterait une grande fatigue (faute de temps); ou bien, selon R. Yossé, pour ne pas amoindrir la solennité sabbatique par ces préoccupations. Un enseignement confirme l'avis des compagnons : il est dit qu'une vierge doit se marier le 4e jour, afin que la famille et les invités aient devant eux 3 jours successifs pour préparer tout le nécessaire. — [1].

R. Ḥiskia ou R. Ḥiya dit au nom de R. Abahou : il est interdit de juger les questions d'argent la veille du sabbat. Mais n'est-il pas une Mischnâ [2] opposée à cet avis, disant : « Pour les questions capitales, on prononce le même jour la sentence si c'est l'acquittement, et le lendemain, si c'est une condamnation; voilà pourquoi on ne prononcera un tel jugement ni la veille de sabbat, ni la veille d'une fête » ; or, il s'agit là seulement de questions capitales, tandis que, pour les questions d'argent, c'est permis. Et R. Ḥiya a enseigné de même, on prononcera des sentences pour les questions d'argent la veille du sabbat, non des questions capitales? Il y a une différence entre cette Mischnâ et l'avis professé ici par R. Abahou : ce dernier vise la règle rabbinique (qui interdit même le prononcé des questions d'argent), tandis que la Mischnâ précitée vise la règle légale (applicable aux questions capitales seules). R. Yona dit au nom de R. Qrispa : Une jeune fille adolescente est comme un tonneau ouvert [3]. Cette règle toutefois est seulement vraie en ce que le mari ne peut pas faire perdre le douaire à la femme (s'il la répudie); mais il lui est interdit de la conserver comme épouse, dans la crainte qu'il y ait eu union adultérine. Elle [4] est conforme au fait raconté par R. Ḥanina, qui a dit : il arriva un jour que le mari d'une femme ne lui trouva pas les signes de la virginité et vint

1. Suit un passage que l'on trouve traduit au tr. *Beça,* V, 2 (t. VI, p. 136). 2. Tr. *Synhédrin,* IV, 3 (6); J., *ib.,* f. 22b; B., *ibid.,* f. 38. 3. Le mari est dans son tort s'il la déclare déflorée : c'est peut-être l'effet du jeune âge. Voir Casuistique dite *Noda bischarim* (1859), II, 69. 4. La distinction entre la question d'argent (favorable à la femme) et celle de l'interdit légal d'union.

porter la cause devant Rabbi. Celui-ci (comme la femme ne niait pas le fait) demanda comment cela était arrivé[1] : C'est que, répondit la femme, les marches de l'escalier chez mon père sont très élevées, et pour les gravir j'ai fait un effort (je me suis blessée). Rabbi lui ajouta foi. Cette règle est seulement vraie pour la conséquence financière, que la femme ne perde pas son douaire en cas de séparation ; mais il est interdit au mari de garder cette femme dans la crainte (maintenue) d'union adultérine. C'est conforme à ce qui est dit ci-après (§ 2) : « L'époux d'une veuve vierge, ou d'une femme répudiée d'un simple fiancé, ou de celle qui a seulement déchaussé son beau-frère, doit un douaire de 200 zouz ; mais le mari a le droit de contestation en cas d'absence de la virginité. » La Mischnâ précise que le douaire, loin d'être d'un *maneh* (100 zouz), est du double ; mais le mari ne peut pourtant pas garder cette femme comme épouse, en raison du maintien du doute d'union adultère. C'est conforme aussi à ce qui est dit plus loin (§ 5) : « En Judée, le fiancé qui mange chez son beau-père avec la fiancée, sans témoins, n'est pas admis plus tard à porter plainte pour défaut de virginité, car le futur est resté seul avec la fiancée (et a pu en abuser). » La Mischnâ indique que pour le douaire d'un maneh le double est dû ; mais le mari ne peut pourtant pas garder cette femme comme épouse par la crainte d'union d'adultère. C'est encore conforme à ce qui a été enseigné plus loin (§ 6) : « Si après le mariage d'une femme que son mari ne trouve pas vierge, elle déclare avoir été violée après les fiançailles et qu'ainsi le champ du mari a été dévasté, tandis que celui-ci prétend que, ce fait étant antérieur aux fiançailles, le contrat d'acquisition repose sur un défaut (de sorte que le mari serait dispensé de restituer le douaire), on déclare la femme digne de foi. » La Mischnâ indique que le douaire, loin d'être d'un maneh, est du double ; mais il n'est pas loisible au mari de garder cette femme de crainte d'union possible d'adultère. C'est conforme à ce qui a été dit plus loin (§ 7) : « Si la femme déclare n'être plus vierge par suite d'une blessure (ligno icta) et le mari prétend que c'est le résultat d'une cohabitation, on croira la femme. » Or, la Mischnâ indique que le douaire devant être restitué à la femme est bien de 200 zouz, non d'un maneh (100 zouz) ; mais le mari ne peut pas garder cette femme, de crainte du doute d'adultère. Tout cela résulte de ce qu'a dit R. Ila au nom de R. Éléazar[2] : lorsque le mari trouve sa femme déflorée, il ne peut plus la garder, en raison du doute d'adultère.

Puisque selon R. Eléazar la fixation du jour a pour base la possibilité de contestation au sujet de la virginité, quel sera le jour déterminé pour une adolescente (à l'égard de laquelle cette contestation est impossible) ? (Pourra-t-elle en conséquence se marier n'importe quel jour, ou sera-ce le même jour que pour toute autre union ?). De même, quel sera le jour de mariage d'une veuve vierge, ou d'une fille blessée par accident, selon R. Meir ? On peut résoudre cette

1. Littéralement : *ubi est virginitas tua ?* 2. Ci-dessus, au commencement.

question à l'aide de ce qu'il est dit plus loin (II, 1) : « Si une femme devenue veuve réclame son douaire entier (200 zouz) aux héritiers de son mari, ou si, en étant répudiée, elle le réclame au mari, en disant avoir été épousée à l'état vierge, tandis que l'adversaire prétend qu'elle avait été veuve, s'il y a des témoins attestant qu'elle a quitté la maison paternelle à l'état de vierge, il lui sera restitué un douaire de 200 zouz. » Or, il n'est pas tenu compte du cas où ce mariage aurait eu lieu un 4e jour (applicable aux vierges) ; c'est donc que ce jour n'est pas exigible à cet effet.

« Une veuve, est-il dit, se marie le 5e jour, » car si l'on autorisait n'importe quel jour de la semaine, il arriverait au mari, dès le lendemain matin, de se lever comme d'ordinaire pour aller à son travail. Mais de ce que le mariage a lieu le 5e jour, le mari passera avec sa femme les 5e, 6e et 7e jours, en réjouissances. Moïse a dû établir les 7 jours de festins qui accompagnent les mariages, ainsi que les 7 jours de deuil pour un décès [1], tandis qu'il n'a rien déterminé pour une veuve. Mais s'il est vrai que le Pentateuque ne contient rien à cet égard, on voit qu'il faut prononcer pour son mariage les bénédictions d'usage, d'après la conduite de Booz, puisqu'il est écrit (Ruth, V, 2) : *Booz prit dix hommes* [2] *parmi les vieillards de la ville et leur dit : asseyez-vous ici, et ils s'assirent.* Il résulte de là, dit R. Alexandre, qu'un inférieur ne doit pas s'asseoir jusqu'à ce que son supérieur l'y ait invité. R. Pinehas dit : on conclut de là que le tribunal nomme des vieillards (comme le fit Booz), chargés de veiller aux agapes dans les maisons de festins[3]. R. Eléazar b. R. Yossé dit : on conclut de là que la bénédiction pour les époux (la 1re semaine de mariage) devra être dite par dix hommes réunis. Finalement, dit R. Juda de Pazi, il ne s'agit pas seulement de l'union d'un jeune homme avec une vierge, mais même d'un veuf avec une veuve, puisque Booz était veuf et Ruth veuve, et il est dit (ib. I, 19) : *Toute la ville était agitée à cause d'elles.* Or, se peut-il que toute la ville ait été dérangée à cause de Noémi et de son chagrin ? C'est qu'en ce jour la femme de Booz était morte, de sorte qu'au moment où tous les gens accomplissaient le devoir pieux d'assister aux obsèques, Ruth arrivait avec Noémi : voilà comment il se fait que l'une sortait quand l'autre entrait —[4].

On a enseigné que R. Juda dit : En Judée, on avait d'abord assigné aux fiançailles 2 garçons d'honneur, l'un du côté de la fiancée, l'autre du côté du fiancé, chargés de les assister ; cependant, ils ne se tenaient à leur poste qu'à partir du moment du mariage, tandis qu'en Galilée, ce cérémonial n'avait pas lieu. En Judée, on avait commencé par laisser les fiancés seuls une heure, afin que le cœur du futur s'attache à la promise, tandis qu'en Galilée, on n'agit pas ainsi. En Judée, les garçons d'honneur avaient à rechercher sur l'emplacement

1. Il y est fait allusion dans Genèse, XXIX, 27, et L, 10. Cf. *Yalqout Simoni*, II, n° 70. 2. La réunion de dix hommes est un indice de bénédiction solennelle (du repas), dite en commun. Voir Midr. Rabba, sur Ruth, ch. 4. 3. Pour éviter les désordres. V. J., tr. *Sota*, IX, 12 (t. VII, p. 337). 4. Suit une phrase qui se trouve traduite tr. *Meghilla*, IV, 4 (t. VI, p. 240).

occupé par le fiancé et par la fiancée (s'il n'y avait eu une manœuvre commise au détriment de l'un d'eux), tandis qu'en Galilée on n'y procédait pas. En Judée, les garçons d'honneur avaient d'abord l'habitude de dormir à l'emplacement que devront occuper les époux, ce qui n'avait pas lieu en Galilée. Celui qui n'a pas adopté tous ces usages n'est pas fondé à intenter un procès de virginité[1]. On a enseigné ailleurs[2] : Dans toute vigne, il y a du vin (*in omni puella sanguis*), et lorsqu'il n'y en a pas trace, on la nomme desséchée, τρυγητή. Est-ce à dire, demanda R. Jérémie, que par suite nul ne pourra plus soutenir une contestation de virginité d'après R. Juda ? (Toutes les femmes pourront-elles arguer, en cas de faute, qu'elles sont de ce dernier cas) ? Non, dit R. Yossé, le principe même de pouvoir soutenir cette contestation émane de R. Juda, car l'on a enseigné que R. Juda dit : En Judée, on avait commencé par assigner 2 garçons d'honneur, un du côté de la fiancée et un autre pour le futur ; cependant, ils ne se tenaient à leur poste qu'à partir du moment du mariage ; tandis qu'en Galilée ce détail n'était pas observé ; et ainsi de suite, jusqu'au détail de dormir même à l'emplacemant occupé par les fiancés, tandis que cela n'avait pas lieu en Galilée. Or, à quoi bon ces précautions de surveillance (puisqu'en cas de défectuosité, la femme accusée peut arguer appartenir aux familles où les filles sont τρυγητή) ? Son assertion ne suffira pas, et elle devra fournir la preuve qu'elle appartient à une telle famille.

R. Jérémie avait supposé devoir interpréter la règle émise ci-dessus, qu'à défaut de l'adoption des divers usages prescrits, le mari ne peut pas intenter un procès de virginité, en ce sens qu'il faut appliquer les usages de la Judée à la Galilée pour s'en prévaloir. Non, répliqua R. Yossé, l'usage judéen ne forme pas un précepte d'ordre légal en Galilée ; chaque province a ses usages particuliers et indépendants[3]. Mais s'il est admis que l'action d'apposter les garçons d'honneur n'est pas indispensable pour la plainte du mari, pourquoi est-ce l'usage en Judée ? C'est une précaution prise en cette province pour que les filles juives (ainsi prévenues) ne se livrent pas à la débauche. Si c'est là le motif pour lequel on apposte les garçons d'honneur, même en un tel cas le mari ne devrait pas être admis dans sa contestation ? (Ne peut-on pas supposer que le surveillant est de connivence avec le mari ?) Non, dit R. Yossé au nom de R. Ila, en thèse générale, un homme ne se livre pas aux dépenses qu'entraîne un mariage pour calomnier ensuite sa femme (il y a donc présomption qu'il dit vrai). Si l'on tient compte de cette probabilité, on devrait aussi croire le mari qui n'a pas eu de surveillant ? C'est que, répondit R. Ila, à défaut de ce détail usuel, on pourrait soupçonner le mari d'avoir accompli une fraude. Dans quel cas est-il entendu que, faute d'avoir apposté des gens, le mari ne peut pas porter plainte ? Si après avoir cherché (*virginitatem*) il a trouvé, de quoi se plaint-il, puisqu'il a trouvé ? Si au contraire il n'a pas

1. Tossefta à ce tr., ch. 1. 2. Tr. *Nidda*, IX, 11. 3. L'exigence absolue des dits usages n'est applicable qu'à la Judée ; mais en Galilée, le droit du mari de porter plainte subsiste toujours.

trouvé, pourquoi dire que son investigation a été imparfaite (et l'accuser de fraude, au lieu de lui ajouter foi)? C'est qu'il s'agit du cas où, sans chercher, le mari a trouvé; seulement ils diffèrent sur l'objet même, que la femme prétend être du sang de virginité, tandis qu'au dire du mari ce serait du sang d'oiseau (apporté par fraude); le mari est alors en faute de ne pas avoir eu recours auxdits usages (et on ne le croira pas). Quant à ce qui a été dit, qu'à défaut des usages adoptés on ne croit pas le mari, c'est pour ne pas faire perdre à la femme son douaire; mais le mari ne peut pas la garder, de crainte qu'il y ait eu adultère. C'est conforme à la Mischnâ suivante: « Pour une veuve vierge, ou une répudiée d'un simple fiancé, le douaire est de 200 zouz, et le mari a le droit de contestation pour la virginité (exigible) ». Pour tout cela, on suit l'avis de R. Ila au nom de R. Eléazar: un mari qui ne trouve pas sa femme vierge ne peut pas la garder, de crainte d'adultère. On a enseigné: la virginité peut se constater par si peu de sang que ce soit. Ainsi, il est arrivé à une femme d'en trouver une trace équivalent à peine au grain de saffran; et, comme elle vint devant R. Ismaël b. R. Yossé (pour se justifier de l'accusation possible d'inconduite), le rabbi lui dit: « Qu'il y en ait beaucoup comme toi en Israël ». R. Zacarie, gendre de R. Lévi, dit que le rabbi la maudissait ainsi (indirectement), comme il est d'usage d'appeler l'aveugle[1] « plein de clarté » (par euphémisme). Les compagnons dirent: il la plaignait, car une femme ayant peu de sang aura peu d'enfants. Selon R. Yossé, au contraire, c'était un terme d'éloge, car la femme qui a peu de sang est moins exposée à rendre impur ce qui est pur.

2. Quand on épouse une vierge, on lui assure une *Khethoubah* (douaire) de 200 *zouz*[2]; si on épouse une veuve on lui assure seulement un *manch* (100 zouz, pour le cas de mort ou de divorce). Même somme de 200 est due pour épouser une veuve vierge, ou une répudiée d'un simple fiancé, ou celle qui a seulement déchaussé son beau-frère avec justification de la virginité. Il en est de même pour une prosélyte ou une prisonnière, ou une esclave, qui a été rachetée[3], ou convertie, ou libérée avant l'âge de 3 ans et un jour.

Houna dit au nom de Samuel que cette somme sera comptée sur le pied des sicles d'argent (200 z. = 50 sela). R. Aba b. Abina dit que ce seront des pièces de monnaie courante (non en sicles sacrés, ou de Tyr). Une Mischna confirme cet avis, en disant[4]: « Les 5 *sela* à payer pour le rachat d'un premier né (Nombres, III, 47) se comptent en *Maneh* de Tyr; les 30 pièces à payer

1. J., tr. *Péa,* V, 5 (t. II, p. 74). 2. Par comparaison avec ce qu'a dit la Mischnâ (tr. *Péa,* VIII, 8), qu'un individu possédant 200 zouz n'a pas droit à la charité publique, on peut conclure que cette somme suffisait à vivre. Cette aisance devait être assurée aux femmes veuves ou divorcées. A la veuve on n'assurait que la moitié de cette somme, celle-ci ayant déjà la kethoubah de son premier mari. 3. Cf. ci-après, III, 1. 4. Tr. *Bekhoroth,* VIII, 7.

pour un esclave tué par un bœuf dangereux de la corne (Exode, XXI, 32), ou les 50 pièces dues pour violence faite à une jeune fille, ou pour l'avoir séduite, ainsi que les cent pièces à payer en cas de calomnie de sa femme, seront comptées sur le pied du sicle sacré, en Maneh de Tyr. » Or, il n'est pas question là du douaire de femme (donc, il ne faut pas que ce soient des sicles supérieurs). R. Abin objecta ceci : on ne connaît le montant exigible pour le douaire d'une femme que d'après l'amende imposée à celui qui violente ou séduit ; et, comme dans la Mischnâ précitée il est question des sommes d'argent dues en deux cas, c'est comme si l'on avait parlé du douaire en même temps. On sait ainsi comment devra être constitué le douaire d'une vierge ; mais comment sera dû le douaire d'une veuve ? R. Ḥinena répond : il suffit de constater que la veuve reçoit la moitié de la somme remise à une vierge (mais d'argent analogue). R. Ḥiya b. Ada déclare ceci : Si même dans la Mischnâ précitée il était question du douaire de la femme (à payer en sicles supérieurs), on n'adopterait pas cet avis, contredit par plusieurs rabbins. Ainsi, R. Ḥanania et R. Jonathan disent tous deux d'employer à cet effet des pièces courantes, et c'est l'avis de R. Josué b. Lévi comme de R. Jacob b. Aḥa, R. Imi, et R. Simon b. Lakisch, au nom de R. Judan Naci. R. Yoḥanan dit d'employer des séla du règne de Sévère, ou ceux du roi Monunios[1], ou ceux dits jérusalémites. Les uns s'expriment ainsi (adoptent cet avis) ; les autres formulent tel autre avis ; on peut en conclure que lui aussi (R. Yoḥanan) a renoncé à son premier avis et professe l'avis des autres sages (d'employer des pièces supérieures). Mais n'est-ce pas l'habitude ainsi de rappeler que les uns professent tel avis, et les autres un autre avis ? Or, ensuite, il renonce à son propre avis et adopte celui des autres. On soumit devant R. Ḥanina le fait d'une femme dont le douaire était inférieur à la somme de 200 *zouz* de Tyr (seulement de 200 *zouz* ordinaires), et il déclara qu'elle devra prendre la somme qui lui a été souscrite (savoir en monnaie courante, ordinaire). Il dit à R. Mena de s'asseoir et libeller par écrit que la femme n'a pas droit à réclamer un douaire supérieur. Commence par ranger ton opinion à la mienne, répliqua R. Mena, et signe ainsi l'exigence qu'un douaire supérieur est dû, puisque R. Ḥiya a dit au nom de Samuel qu'il faut payer le douaire en sicles sacrés (supérieurs), R. Abdima de Cippori dit au nom de R. Houna de la part de Witor[2] (Victor) de Maon : Lorsqu'une femme a touché un douaire inférieur à la somme de 200 pièces (de Tyr), elle devra le cacher, pour qu'à l'avenir (en cas de décès du mari, ou de séparation) elle puisse réclamer des sicles sacrés. R. Abdima ajoute au nom de R. Houna : ce conseil d'enfouir le douaire est aisé à suivre dans un lieu où l'on ne rédige pas le contrat de mariage (et l'argent, non spécifié, est fixé par

1. V. Zuckermann, *Talmudische Gewichte u. Munzen*, p. 15. Omis dans le lexique de J. Lévy. Il y en a 3 au *British Museum* (V. *Catalog of greek coins, Tessaly to Ætolia, by prof. Percy Gardner*, p. 80), et 2 à la Biblioth. nationale.
2. Omis dans les lexiques et dans la liste du *Mabô* par Z. Frankel.

autorité de justice) ; mais lorsqu'on rédige un contrat, c'est sur la production du contrat indicateur que sera basée la réclamation. En effet, dit R. Yoḥanan, on a enseigné ceci[1] : Un sourd-muet qui a épousé une femme saine (qui parle) n'est pas tenu de la nourrir, ni de lui remettre un douaire ; si elle meurt, il héritera pourtant d'elle, car elle a de plein gré (en conscience) fait sujétion de ses biens pour lui, tandis que lui (inconscient) n'a pas pu faire acte de réciprocité. Au contraire, un homme sain (bien parlant) qui épouse une femme sourde-muette est tenu de la nourrir et de lui fournir un douaire ; mais si elle meurt, il n'héritera pas d'elle, car il a pu, en connaissance de cause, engager ses biens éventuellement à sa femme, tandis que celle-ci, inconsciente, n'a pas pu accomplir une réciprocité. Or, est-ce qu'une femme sourde possède la faculté d'acquérir et de jouir d'un douaire ? On peut répondre à cette objection, dit R. Jérémie au nom de R. Eleazar, en supposant que la femme avait encore la faculté de parler en se mariant (la surdité étant survenue plus tard). R. Jacob b. Aḥa dit aussi au nom de R. Eleazar que l'on suppose le cas où, en se mariant, cette femme avait encore toutes ses facultés, et elle est devenue sourde plus tard. Mais alors, si ce mariage a eu lieu avec une femme consciente, ne va-t-il pas sans dire qu'elle a droit au douaire ? On peut supposer le cas, répond R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Eleazar, où la femme d'abord sourde, devenue ensuite saine s'est mariée en cet état, puis est redevenue sourde ; il ne faut pas croire qu'en raison de son état primordial de surdité dans lequel elle est retombée elle n'a pas eu la faculté d'acquérir son douaire ; c'est pourquoi il est spécifié qu'elle y a droit. R. Yossé ne raisonne pas de même : selon lui, il faut tenir compte de ce qu'en cohabitant même avec une femme sourde (sans l'épouser), on n'est pas passible d'une amende ; or, la femme dont la cohabitation n'entraîne pas d'amende n'a pas non plus la faculté d'acquérir le douaire. Mais, objecta R. Judan, comment dire que le douaire dépend de la question d'amende, puisqu'une adolescente qui cohabite n'entraîne pas d'amende[2], et pourtant son douaire est fixé à 200 zouz ? De même, une vierge devenue veuve après le mariage, ou répudiée (malgré la certitude qu'elle est restée vierge) entraîne l'amende, et pourtant le douaire à lui restituer est seulement d'un maneh (100 zouz)? [C'est donc que la question d'amende importe peu, et il s'agit seulement de savoir si la femme a eu la faculté d'acquérir le douaire, ou non].

Si un sourd ou un sot épouse une femme douée de toutes ses facultés[3], bien que le sourd ou le sot récupère plus tard toutes ses facultés, la femme (acquise inconsciemment) n'a pas droit au douaire ; et si le mari, une fois rétabli, veut garder cette femme, il lui assigne un douaire de 100 zouz (comme à une femme en seconde noce). R. Eleazar ajoute au nom de R. Ḥanina[4] ; même ce douaire restreint n'est dû qu'en cas de cohabitation par le mari après la récupération de ses facultés ; mais si une telle union n'a pas eu lieu,

1. Cf. B., tr. *Yebamoth*, f. 113a. 2. Ci-après, III, 9. 3. Tossefta à ce tr., ch. 1. 4. Ci-après, IX, 10 (13) fin (f. 33c.

la femme n'a droit à aucun douaire, même inférieur. — « Pour celles qui ont été rachetées, ou libérées, ou converties, dit la Mischnâ, avant l'âge de 3 ans et un jour, le douaire sera de 200 zouz, avec faculté de contestation au sujet de la virginité ». C'est que, dit R. Yossé au nom de R. Ḥiya b. Asché, ou R. Yona, R. Ḥiya b. Asché au nom de Rab, la cohabitation qu'aurait subie une enfant si jeune équivaudrait à de la chair recevant du doigt une pression qui se referme spontanément. R. Ḥiya a enseigné : il semble ainsi que la source a d'abord été salie, puis elle est redevenue spontanément claire. En effet, dit R. Yossé, une Mischnâ le confirme en disant [1] : Au-dessous de cet âge (à moins de 3 ans), l'effet est égal à celui d'un doigt mis dans une source (il est nul). A ce propos, R. Abin interprète ainsi [2] ce verset (Ps. LVII, 3) : *J'invoque le Dieu d'en haut, le Dieu qui achève* (défend) *ma cause*; or, si une fille (en ce cas) a juste 3 ans et un jour (à la fin d'une année lunaire imparfaite) lorsque le tribunal se propose d'accroître l'année d'un mois (embolismique), la virginité revient à l'enfant déflorée ; au cas contraire, elle ne revient pas.

3. Une enfant petite avec laquelle un homme majeur a cohabité, ou une fille majeure qui a eu des relations intimes avec un enfant mineur, ou celle dont la virginité a été lésée par accident (ligno icta), a pourtant droit au douaire de 200 zouz, selon l'avis de R. Meir; les autres sages disent que cette dernière n'a droit qu'à un maneh (100 zouz).

Qu'appelle-t-on petit et petite (au point de vue de l'union)? Au nom de R. Juda b. Ḥagra on nommé ainsi le garçon âgé de moins de 9 ans et un jour, ainsi que la fille au-dessous de 3 ans et un jour. On comprend que le douaire soit maintenu à 200 zouz en cas d'union d'un homme adulte avec une petite enfant, parce que celle-ci, fort jeune, recouvrera la virginité ; mais pourquoi en cas d'union d'un garçon d'âge inférieur avec une grande fille, l'union n'est-elle pas effective (pour amoindrir le douaire dû lors du mariage), puisqu'après tout la virginité est perdue? On peut répondre, dit R. Abin, qu'il s'agit du cas où cette union d'un enfant avec une grande personne était contre nature [3]. On peut même dire, observe R. Yossé b. Abin, qu'il s'agit d'union usuelle ; seulement, bien que l'union d'un enfant soit réelle, le garçon n'a pas encore assez de vigueur pour toucher aux organes (et les léser). En effet, on a enseigné un fait (qui prouve qu'il peut y avoir copulation, malgré le maintien de la virginité) : une fille était devenue enceinte, tout en étant restée vierge. Contre l'avis de R. Méir (disant qu'en cas de lésion par accident le douaire est maintenu à 200 zouz), on objecta ceci : puisqu'il y a défectuosité certaine de la virginité, comment dire que le douaire reste fixé à 200 zouz? C'est que, dit-il, cette fixation ne dépend pas de la présence de la virginité ; puisqu'une adolescente, quoique considérée comme dépourvue de virginité [4], reçoit pourtant un douaire de 200 zouz, de même que par contre une veuve vierge, quoique telle, n'a droit qu'à un

1. Tr. *Nidda*, V, 1. 2. J., tr. *Nedarim*, VI, 13 (f. 40ᵃ) ; tr. *Synhédrin*, I, 2 (f. 19ᵃ). 3. *In vaso indebito, nec rupta virginitate.* 4. Ci-dessus, § 1.

douaire de 100 zouz. Quant à l'adolescente elle-même, elle a droit au douaire de 200 zouz, parce qu'elle n'a rien perdu de sa grâce ; tandis qu'une veuve même vierge (ou répudiée avant l'union), n'a plus sa grâce première (et son douaire sera de 100 zouz). C'est aussi l'objet de la discussion au sujet d'une fille lésée par accident ; selon R. Meir [1], cette fille n'a rien perdu de sa grâce première (et a droit au douaire de 200 zouz) ; selon les autres sages, la lésion lui fait perdre cette grâce (et le douaire sera de moitié).

Une vierge avec laquelle a cohabité un enfant d'âge inférieur, ou un être non humain, reste apte à épouser un cohen, R. Ḥalafta b. Saül a enseigné qu'elle reste apte à épouser même un grand-prêtre. R. Jérémie et R. Amé demandèrent: quelle différence y a-t-il entre une telle union et la pression par le doigt (au point de vue de la virginité perdue), et ne va-t-il pas sans dire que cette dernière entraîne l'inaptitude à épouser un cohen ? On peut supposer le cas, répondit R. Ḥagaï, où la cohabitation (de l'enfant ou de l'animal) a été contre nature (*nec rupta virginitate*). Puis, R. Ḥagaï voulut renoncer à cette dernière explication (de l'union contre nature). Non, lui dit R. Aba, n'y renonce pas ; et voici pourquoi R. Ḥagaï avait voulu y renoncer : comme au sujet du grand-prêtre il est écrit (Lévit. XXI, 23): *il prendra une femme ayant sa virginité*, on déduit de ce dernier terme (écrit toujours au pluriel) qu'elle devra être vierge des deux parts (régulièrement ou non). De même il est dit (Genèse, XXIV, 16) : *vierge et qu'aucun homme n'a connue* ; le terme *vierge* vise l'union régulière, et la 2e expression (superflue) l'union irrégulière. R. Isaac b. Eléazar ajoute : aucun homme ne l'avait jamais sollicitée (Rebecca), selon ce verset (Ps. CXXV, 3) ; *car la verge* (le pouvoir) *de l'impie ne s'est jamais posée sur le sort des justes*. Or, quel compte R. Ḥagaï tenait-il des expressions superflues, avant de revenir à son explication première de l'union irrégulière? Il expliquait que l'autre terme vise la simple copulation (sans union achevée). Pourquoi R. Yossé n'admet-il pas cette explication de l'union partielle? C'est que, répondit R. Mena, une telle union fait pour R. Yossé l'objet d'une question, puisqu'il est dit que R. Yossé demanda [2] : est-ce qu'un tel acte à l'égard d'un homme, ou avec un animal est considéré comme union (et passible de pénalité), ou non ? (de même, il y a des doutes à l'égard d'une telle union pour une vierge). Lorsque R. Jérémie eut appris la nouvelle explication de R. Ḥagaï, il s'écria : en un tel cas, l'objection soulevée par R. Amé (qu'une telle union provoque toujours la perte de la virginité) subsisterait (il faut donc en revenir au cas de l'union contre nature).

4. Une veuve vierge, ou une femme répudiée, ou celle qui a déchaussé son beau-frère après mariage réel avec le défunt, n'a droit qu'à un douaire d'un *maneh* en se remariant; mais l'époux n'a pas le droit d'intenter un procès au sujet de la question de virginité. Il en est de même pour la prosélyte, la captive et l'esclave, qui ont été rachetées, converties

1. V. Rabba sur Genèse, ch. 60. 2. J., tr. *Qiddouschin*, I, 1 (f. 58c).

et libérées lorsqu'elles avaient plus de 3 ans et un jour : le douaire sera d'un maneh, mais la question de virginité ne peut donner lieu à un procès.

On nomme « vierge du mariage », dit R. Yoḥanan, la femme qui, après avoir passé sous le dais nuptial, a pour elle des témoins attestant que le mariage n'a pas été accompli. Ceci prouve, dit R. Yossé, que si quelqu'un a épousé une femme avec la présomption qu'elle est vierge et qu'elle se trouve déflorée, on ne peut pas arguer qu'il y a eu marché erroné, de façon à faire perdre à cette femme (en cas de séparation) le douaire d'un maneh (car dans cette présomption de virginité, le mariage a toujours lieu); de même (pour la même cause), il n'y a pas de marché erroné, susceptible de provoquer la perte du douaire d'un maneh, si l'on épouse une femme avec la présomption qu'elle ne s'était jamais prostituée, et il se trouve ensuite qu'elle s'est livrée à la prostitution. R. Éléazar demanda : Si l'on cohabite avec une esclave affranchie, quelle est la règle au point de vue de l'amende due? (S'en rapporte-t-on à l'attestation des témoins que l'affranchissement a eu lieu, ou non?) On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit[1] : Il ne faut pas croire que celui qui cohabite avec une esclave araméenne (païenne, non affranchie) soit passible d'une amende, puisqu'il est dit (Exode XXII, 15) : *il lui assignera un douaire, pour qu'elle soit sa femme.* Or, cette règle est vraie (de l'amende due) à l'égard d'une femme qui a une existence propre, non p. ex. d'une esclave. La règle n'est pas applicable à cette dernière, parce qu'elle n'a pas d'existence propre ; mais si elle en avait (ayant été affranchie, quoiqu'âgée de plus de 3 ans), l'amende serait applicable (au calomniateur). S'il en est ainsi, qu'en chaque cas où l'amende est applicable la femme a droit au douaire, celui-ci devrait être de 200 zouz et non de la moitié? Non, répond R. Judan, la question d'amende n'est pas prépondérante, puisque l'adolescente dont l'union n'entraîne pas d'amende reçoit un douaire de 200 zouz; par contre une « veuve de mariage » entraîne la pénalité de l'amende, et pourtant elle n'a qu'un douaire de 100 zouz. R. Zeira dit devant R. Mena (qu'il n'y a rien à déduire de l'enseignement précité[2]) : Il est vrai qu'au cas où la femme a son existence propre, son union irrégulière entraîne l'amende, parce qu'il s'agit de païennes converties, ou d'esclaves affranchies, lorsqu'elles avaient moins de 3 ans et un jour (dans la présomption de n'avoir jamais cohabité). S'il en est ainsi, fut-il répliqué, qu'elles ont été converties ou affranchies avant d'avoir 3 ans et un jour, elles sont semblables à toutes autres filles d'Israël (au point de vue de l'amende, et il n'est pas besoin d'autre déduction à cet effet). A l'égard d'une aveugle, ou de celle qui est d'évidence stérile, le mari peut aussi recourir en justice pour contester la virginité; mais Somkos dit au nom de R. Meir que, pour l'aveugle, ce recours n'est pas admis. Il fonde son avis sur ce que la femme peut accuser le mari d'avoir trouvé la trace de virginité et de

1. Ci-après, III, 1. 2. Ci-dessus, § 1.

l'avoir fait disparaître (abusant de sa cécité). Les autres sages ne sont pas de cet avis ; car, disent-ils, la femme aurait pu (sans voir) saisir cette trace (*sanguinis*, et puisqu'elle ne l'a pas fait, c'est un aveu de défectuosité). Que réplique R. Meir à ce raisonnement des sages? Selon lui, le mari peut encore faire disparaître cette trace, en la couvrant de sa salive. —[1]

5. En Judée, celui qui mange sans témoins chez son futur beau-père le repas de fiançailles, pendant lequel le futur est laissé seul avec sa fiancée, n'est pas admis à intenter ensuite une action judiciaire au sujet du défaut de virginité[2]. Toute veuve, soit fille de simple israélite, soit fille de cohen, n'a droit qu'au douaire d'un maneh en se remariant. L'assemblée des pères de famille cohanim a institué la règle que pour leurs filles vierges le douaire serait de 400 zouz, et les autres sages ne s'y sont pas opposés.

Dans les temps antérieurs, une épouvantable persécution sévit en Judée[3], car ils (ses ennemis) avaient ouï par tradition paternelle que Juda frapperait Esaü, comme il est écrit (Genèse, XLIX, 8) : *ta main sera sur la nuque de tes ennemis*. On subjugua les Judéens, on violenta leurs filles, et l'on décréta que le στρατιώτης (stratège, chef de guerre) aurait le droit d'en user d'abord (avant le mariage). Pour parer à cet outrage et à ses suites juridiques, il fut institué que le fiancé pourrait s'unir à sa fiancée dans la maison de son beau-père ; et comme celle-ci se trouve avoir été une fois sous le coup de la puissance du mari, elle s'attachera désormais à lui seul. Mais finalement ne doit-elle pas subir le contact de ce soldat étranger? C'est vrai ; mais comme il s'agit d'un cas de force majeure accompli contre son gré, elle reste permise à son mari. Comment agissaient les fiancées des cohanim (qui devaient rester intactes) ? On les cachait. Pourquoi ne pas cacher aussi toutes les autres filles d'Israël ? La voix (de la délation) sortirait, et le gouvernement ayant connaissance de ces faits finirait par prendre toutes les filles, en mêlant les unes aux autres (il vaut donc mieux réserver exclusivement les épouses de Cohen). Voici d'après quels signes, on reconnaissait les faits (que l'on voulait cacher à l'autorité) : lorsqu'ils[4] entendaient le bruit du moulin, ils se doutaient qu'un repas de noces est préparé par-ci par-là ; de même qu'en voyant briller une lumière à Beror-Ḥaïl, on savait qu'une circoncision se célébrait à ce moment. Pourtant, lorsque la persécution eut pris fin, ledit usage fut maintenu. Ainsi,

1. Suit un passage traduit au tr. *Yebamoth*, XIII, 14 (t. VII, p. 191). 2. Il est à présumer, en ce cas, qu'il aura abusé de sa future lorsqu'il était seul avec elle. V. tr. *Yebamoth*, IV, 11 (t. VII, p. 66). 3. Passage cité par M. le gr. R. Isid. Weil, dans *Revue des études juives*, t. VII, p. 157, à propos de l'œuvre de Karl Schmidt, *Jus primæ noctis* (Freiburg, 1881, 8°), p. 164. Cf. J., tr. *Guittin*, V, 7 (f. 47b) ; Rabba à Genèse, ch. 26. 4. Les ennemis de la Judée, ou les espions dirigés contre les Juifs pieux. V. Grætz, *Geschichte*, t. IV (2e édit.), p. 465 ; Derenbourg, *Essai*, p. 307.

la bru de R. Oschia entra dans les liens de l'hymen, déjà enceinte de son fiancé. — On a enseigné : les veuves de cohen (selon l'institution sacerdotale) recevaient un douaire de 200 zouz (proportionnellement au douaire de 400 zouz pour leurs vierges) ; d'après un autre enseignement, qu'il s'agisse d'une veuve d'Israélite, ou de celle d'un cohen, le montant sera toujours le même, selon l'ordre fixé ici (d'un maneh). Il y a lieu de croire, dit R. Yossé, que la somme de 400 zouz (fixée par l'assemblée des pères de famille cohanim) est due pour le douaire de la fille de cohen qui épouse un simple israélite ; c'est pour ainsi dire le droit de tribu qui est ainsi réclamé ; mais lorsqu'au contraire une fille d'Israélite épouse un cohen, elle ne réclamera pas une telle somme en douaire : il est bien suffisant pour elle de s'être élevée au sacerdoce, sans réclamer encore un douaire supérieur à sa souche. R. Mena dit : il semble que le contraire soit mieux justifié ; lorsqu'une fille d'Israélite épousera un cohen, elle réclamera un douaire supérieur, conforme à son élévation au sacerdoce ; au contraire, la fille de cohen qui épouse un simple israélite ne réclame pas autant, parce qu'elle descend du sacerdoce. Enfin R. Yossé dit : l'une comme l'autre [1] réclame le douaire supérieur, à titre d'amende imposée au mari, pour le blâmer de ne pas être resté attaché à sa tribu et à sa famille.

6. Si après le mariage d'une femme que son mari ne trouve pas vierge, elle déclare avoir été violée après les fiançailles, et qu'ainsi le champ du mari a été dévasté [2], tandis que celui-ci prétend que ce fait étant antérieur aux fiançailles, le contrat d'acquisition repose sur un défaut (de sorte que le mari serait dispensé de restituer le douaire), R. Gamaliel et R. Eliézer déclarent la femme digne de foi. Non, dit R. Josué, nous ne dépendons pas de son assertion à elle (verbale) ; elle reste dans la présomption d'avoir cohabité avant les fiançailles et d'avoir par conséquent trompé le futur mari, jusqu'à ce qu'elle fournisse la preuve de son dire [3].

R. Jérémie demanda : s'il en est ainsi (d'après la présente Mischnâ), est-ce à dire qu'il n'est jamais possible de soutenir en justice la contestation de virginité, d'après R. Gamaliel et R. Eliézer (si la femme est toujours crue) ? Puis, R. Jérémie revenant sur son propre dire déclara que cette contestation est possible même selon R. Gamaliel et R. Eliézer, au cas où en présence d'une accusation elle se tait et ne proteste pas. De plus, cette contestation est même possible si la femme parle (proteste), si elle prétend que le mari, après avoir trouvé la trace de la virginité, l'a égarée (alors, on croit le mari). Pourquoi en ce cas n'ajoute-t-on pas foi à la femme ? C'est inadmissible, car R. Ila dit au nom de R. Eleazar [4] : lorsqu'on s'aperçoit que la femme est déflorée (*apertam*

1. La fille de Cohen qui épouse un Israélite, ou celle de l'Israélite qui épouse un Cohen. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, IV, 4 fin (f. 65[4]). 2. Ce qui donnerait des droits à la femme sur le douaire en cas de séparation. 3. On ne la croit pas si elle dit, contrairement à son mari, avoir été vierge le jour des fiançailles. Cf. tr. *Bava qama*, III, 16 fin, et ci-après, VIII, 1. 4. Ci-dessus, § 1.

*januam*), il n'est pas permis de la garder comme épouse, de crainte du crime d'adultère (et le douaire sera également perdu pour elle). Comment se fait-il qu'ici (selon R. Gamaliel et R. Eliézer) on ajoute foi au démenti donné par la femme, tandis que d'autre part, on ne la croit pas si elle prétend que le mari a de plein gré détruit les traces trouvées de sa virginité ? C'est que, selon notre Mischnâ, tous deux arguent dans l'hypothèse d'absence de la virginité (alors, on croit le mari seul). On a enseigné ailleurs [1] : « Si une fiancée a des défauts et le futur s'en aperçoit pendant que la fille est encore chez son père, celui-ci est tenu de prouver que les défauts sont survenus après les fiançailles (sous peine de nullité d'accord) ; une fois qu'il l'a reçue au domicile conjugal, le mari est tenu de prouver que les défauts sont antérieurs aux fiançailles (pour taxer le mariage de nullité). » Or, demanda R. Eleazar à R. Yoḥanan, est-ce à dire que cette Mischnâ est seulement justifiable d'après R. Gamaliel et R. Eliézer d'ici (qui soutiennent aussi de maintenir la présomption de l'état actuel, et, par ce motif, d'ajouter foi à la femme), à l'opposé de R. Josué ? Non, répondit R. Yoḥanan, ladite Mischnâ peut s'expliquer d'après tous, en tenant compte de cette distinction (entre notre Mischnâ et celle qui est invoquée ci-dessus) en ce qu'il est de la nature des défauts corporels de surgir spontanément (voilà pourquoi on ne tient pas compte de l'état de présomption du corps). Au contraire, dit R. Yossé, dans les générations qui nous ont précédés, j'ai vu les rabbins comparer la question de défauts à celle de la virginité, et déduire chacune de ces questions l'une de l'autre. Ainsi, l'on déduit la règle de la virginité de celle des défauts : il est dit pour ces derniers que si le doute à cet égard est survenu pendant que la fille était encore chez son père, celui-ci est tenu de prouver la non-existence des défauts avant les fiançailles, sous peine de nullité (de même, en cas de doute sur la virginité survenu chez le père, on croit le mari [2]). On déduit aussi la question des défauts de celle de la virginité (en comparant la fin de ladite mischnâ à la nôtre) : comme pour la virginité, on croit la femme en cas de doute survenu chez le mari, de même pour le défaut, il y a doute sur la survenue après l'entrée de la femme chez le mari, ou avant cela, le mari est tenu de le prouver (faute de quoi, l'union subsiste [3]). Toutefois, puisqu'il s'agit de comparaison avec la règle de la virginité, n'est-ce pas dans la maison paternelle que l'on admet la perte [4] ? Comment donc obliger le mari à fournir la preuve de son accusation (et croire de prime abord la femme), de même qu'ici (pour les défauts) le mari devrait aussi être tenu de prouver son dire, tandis que l'on y oblige le père ? (Il en résulte donc que ces deux points ne sont pas tout-à-fait semblables).

1. Ci-après, VII, 7 (9). 2. Dans notre Mischnâ, R. Gamaliel dit d'ajouter foi à la femme, parce que le doute est survenu chez le mari. 3. Ceci est aussi conforme à l'avis de R. Gamaliel, et il en résulte la parité entre ces 2 sortes de sujets. 4. *Rupta virginitate.* Il faut donc en conclure une divergence entre la règle des défauts et celle de la virginité, celle-ci étant perdue dans la maison paternelle, quoique la femme soit ensuite entrée au domicile conjugal.

7. Si la femme déclare n'être plus vierge par suite d'une blessure accidentelle, et l'homme prétend que c'est le résultat d'une cohabitation, on croira la femme [1], disent R. Gamaliel et R. Eliézer. Non, dit R. Josué, nous ne faisons rien dépendre de son assertion verbale; elle est présumée avoir été mise en cet état par le contact d'un homme, jusqu'à ce qu'elle prouve son assertion contraire.

8. Si l'on a vu une femme causer intimement avec un homme dans la rue, et que, l'ayant interrogée sur sa relation avec cet homme (qui il est), elle déclare qu'il est tel et cohen, on lui ajoutera foi, disent R. Gamaliel et R. Eliézer. Non, dit R. Josué, nous ne faisons rien dépendre de son assertion verbale ; et, jusqu'à preuve du contraire, elle est présumée avoir cohabité avec un descendant des gens voués au service du culte, ou avec un bâtard.

R. Eléazar dit : Cette mischnâ est conforme à l'avis de R. Meir, qui a dit plus haut (§ 3) : la femme lésée par accident (*ligno icta*) a droit au douaire usuel de 200 zouz. R. Yossé ajoute : Nous avions supposé (avant cette énonciation de R. Eleazar) que la discussion émise plus haut entre R. Méir et les autres sages se rapporte au cas où le mari a fait entrer la femme chez lui, dans la présomption qu'elle a été lésée par accident ; mais si, après l'avoir épousée comme vierge, elle se trouve avoir été lésée par accident, R. Méir reconnaît aussi qu'il y a eu marché erroné, et elle n'a droit qu'à la moitié du douaire. Cependant, il est dit ici : « Si la femme déclare n'être plus vierge par suite d'une blessure accidentelle, et l'homme prétend que c'est le résultat d'une cohabitation, on croira la femme [2] » ; il en résulte la preuve que même au cas où le mari l'a épousée dans la présomption qu'elle était vierge et qu'elle se trouve avoir été blessée, la discussion entre R. Méir et les autres sages persiste [3]. R. Jérémie au nom de R. Zeira l'explique différemment : selon lui, il s'agit du cas où elle dit : « comme j'ai été blessée par accident, j'ai droit au douaire entier de 200 zouz », et le mari réplique : « c'est au contraire le résultat d'une cohabitation, et je ne te dois rien ». D'après R. Jérémie, comment peut-on expliquer notre Mischnâ ? S'il s'agit du cas où le mari épouse la fille qu'il suppose vierge et qu'il trouve blessée par accident, R. Méir reconnaîtra aussi (en raison de l'erreur de supposition) que la femme a seulement droit à la restitution de la moitié du douaire ; si au contraire, elle a été épousée dans la présomption d'être blessée, le mari se trouve, certes, en présence d'une défloration, soit par accident, soit par contact humain, et comment croire la femme? En effet, dit R. Houna au nom de R. Zeira, voici comment il faut compléter les déclarations : la femme prétend avoir été blessée par accident

1. Et elle ne perdra pas son douaire en cas de séparation. 2. En attribuant cette opinion conforme à R. Meir. 3. Même alors, R. Meir attribue à cette femme un douaire de 200 zouz.

et s'être mariée en cet état ; tandis que le mari prétend qu'elle a subi une cohabitation et que par conséquent le mariage doit être annulé.

Par l'expression « causer intimement » (§ 8), on entend l'acte de cohabiter ; seulement, on se sert de ce terme couvert pour parler un langage décent[1]. Rabbi ou R. Jacob b. Aha dit au nom de R. Oschia : l'avis de R. Gamaliel et de R. Eliézer l'emporte sur celui de leur adversaire R. Josué, parce que deux avis valent mieux qu'un. R. Yossé demanda : puisque R. Oschia sait par tradition quel avis sert de règle, à quoi bon parler du double avis ? Et si l'adoption est basée sur ce que cet avis émane de 2 personnes, ne va-t-il pas sans dire qu'il sert de règle, comme émanant de la majorité ? En outre (s'il est tenu compte de ce que l'avis est double), si R. Yohanan adoptait l'avis de R. Josué, celui de R. Gamaliel et de R. Eliézer ne prédominerait pas, et l'avis de R. Josué l'emporterait ? (C'est donc, non une question de majorité, mais de règle). Pourquoi, en somme, ajoute-t-on foi à la femme ? Parce que c'est un des témoignages pour lesquels la femme est admise. Les compagnons d'étude avaient supposé que la discussion entre R. Josué et ses interlocuteurs s'applique à une localité où la plupart des gens rendraient la femme inapte au sacerdoce[2] ; mais dans un endroit où la plupart des gens sont dignes (incapables de détourner une femme de ses devoirs), R. Josué serait aussi d'avis d'ajouter foi à la femme. Aussi, R. Jacob b. Aḥa, au nom de R. Yoḥanan, et R. Ila, au nom de R. Eléazar, viennent dire que la discussion de la Mischnâ subsiste même en ce dernier cas. Selon la pensée de R. Josué, la prostitution est seulement le fait des gens impropres (inaptes au sacerdoce). Non, dit R. Zeira, selon notre Mischnâ, elle est aussi le fait des gens dignes, comme il a été enseigné ; on ne nommera pas tuteur (ἐπίτροπος) contre l'impudicité même l'homme le plus pieux[3] de tous (il ne saurait l'empêcher).

3. Si étant enceinte, on demande à la femme par suite des œuvres de qui elle se trouve en cet état, et qu'elle réponde : « c'est de tel homme, un cohen, » on lui ajoutera foi, selon R. Gamaliel et R. Eliézer. Non, dit R. Josué, nous ne dépendons pas de son assertion verbale, et jusqu'à preuve du contraire, elle est présumée être enceinte des œuvres d'un descendant de la tribu vouée au culte, ou d'un bâtard.

R. Eléazar dit : tous reconnaissent (même R. Gamaliel) que l'enfant qui naîtra ainsi n'est pas reconnu[4]. En effet, on a enseigné : Il est seulement vrai que l'on ajoute foi à la femme, en ce qui la concerne elle-même ; mais tous admettent que l'enfant à naître d'elle ne sera pas reconnu. Ceci ne prouve rien, dit R. Yoḥanan, car l'on y emploie seulement le terme *schtouqi* (muet, dont on ne dit rien) d'une façon indéterminée, et l'on entend seulement que

1. V. ci-après, V, 8 et 13. 2. Aussi, il est d'avis de ne pas croire la femme. 3. V. Siffri, section *Matôth*, n° 59. 4. Littéralement : est de ceux dont on ne dit rien. Si c'est une fille, elle sera impropre au sacerdoce.

l'enfant n'est pas reconnu pour la grande-prêtrise (mais reste apte au sacerdoce ordinaire). Voici à quel cas cette hypothèse est applicable : Une compagnie de cohanim passe par une localité, et l'un deux [1] s'éloignant un moment des siens s'unit à une femme ; l'enfant qui en naîtra (de père inconnu) sera muet (inapte) pour la grande-prêtrise (mais de descendance sacerdotale certaine, apte au simple sacerdoce). Cependant, lui répliqua R. Eléazar, la veuve d'une Issa [2] est apte au sacerdoce, tandis que la fille issue d'elle devient impropre au sacerdoce (en raison du défaut de la présomption d'aptitude, comme dans notre Mischnâ) ? Non, répondit R. Yoḥanan, celui qui déclare la mère apte au sacerdoce attribue la même faculté à la fille. R Jacob b. Aḥa observe que R. Yoḥanan signale l'opinion de celui qui déclare une telle veuve apte au sacerdoce ; il en résulte que, d'après une autre opinion, cette veuve est impropre à épouser un cohen : la première opinion, qui la déclare apte, émane de R. Meir ; la seconde opinion, qui la déclare impropre, est celle des autres sages. Or, il a été enseigné [3] : On appelle une Issa valable toute famille qui n'a dans son sein ni un enfant illégitime, ni un descendant de la tribu vouée au culte, ni un descendant d'esclave (sauf doute sur l'immixtion d'un homme profané) ; selon R. Meir, lorsque dans la famille de cette veuve il n'y a aucun des cas signalés à lui reprocher, sa fille aussi reste apte à entrer dans le sacerdoce. Quant à la famille dans laquelle un cas d'inaptitude s'est produit, il faut, selon R. Meir, remonter jusqu'aux 4 ascendants de la personne à épouser (avant de s'unir à elle, pour être certain de son aptitude) ; selon les autres sages, il faut pousser l'enquête à l'infini (pour être certain de l'intégrité de la généalogie). R. Jérémie, au nom de R. Zeira, observa que R. Eléazar n'a pas réfuté l'avis de R. Yoḥanan, mais lui a demandé : comment considère-t-on l'état d'une veuve d'Issa ? Elle reste apte au sacerdoce, répondit R. Yoḥanan. Comment considère-t-on sa fille ? D'après celui qui déclare la mère apte, fut-il répondu, la fille l'est aussi. D'après cela, les compagnons d'étude avaient cru devoir déterminer ainsi la discussion et dire : R. Eléazar déclare l'enfant non reconnu impropre au sacerdoce ; R. Yoḥanan, au contraire, le déclare apte. En réalité, même selon R. Yoḥanan, l'enfant non reconnu est impropre ; seulement, on avait commencé par répondre d'après sa théorie (qu'il n'y a pas de règle à déduire de l'enseignement précité) ; il a émis cette énonciation que l'on emploie seulement le mot *schtouqi* (muet) d'une façon indéterminée, et l'on entend seulement par là que l'enfant n'est pas admissible à la grande-prêtrise (restant apte pour le reste du sacerdoce), et voici à quel cas cette hypothèse est applica-

1. Sans que l'on sache qui. 2. Littéralement : mélange (comme une pâte battue). On donne ce nom à la famille dans laquelle est survenue une immixtion illégitime. Or, pour la veuve, il y a un double doute : 1° son défunt mari, si c'était l'homme soupçonné, n'était peut-être pas inapte ; 2° c'était peut-être le cas d'un autre membre de la famille. V. tr. *Edouyoth*, VIII, 2 (3). Cf. l'art. *Issa* par M. Rosenthal, dans la *Monatschrift* de Grœtz, 1881, pp. 38 et suiv. 3. Tossefta au tr. *Qiddouschin*, V, 1.

ble : Une compagnie de cohanim passe par une localité, et l'un d'eux (resté inconnu) s'éloignant un moment des siens s'unit à une femme ; l'enfant qui en naîtra sera muet (inapte en raison de sa descendance inconnue) pour la grande-prêtrise. L'observation suivante de R. Zeira prouve aussi que l'enfant non reconnu, reste valable, car il demanda devant R. Yossé, s'il en est de même au point de vue de la famille (de la généalogie) ? Certainement, répondit-il, R. Simon b. Lakisch établit une distinction : dans l'enseignement précité, un tel enfant est déclaré muet (inapte) au point de vue de la famille (donc, on ne croit pas alors la femme s'il s'agit d'épouser un cohen) ; tandis qu'ici, il s'agit seulement de permettre à l'enfant de manger les saintetés provenant du sol palestinien (parts sacerdotales diverses, ou oblations). L'observation de R. Samuel b. Isaac, au contraire, prouve que l'enfant muet (non reconnu) est impropre au sacerdoce ; car, fit remarquer R. Samuel, est-ce à dire que, selon l'opinion de R. Gamaliel et R. Eliézer (d'ajouter foi à la femme), il n'y aurait jamais d'enfant non reconnu, et seulement considéré comme tel selon R. Josué? Puis, il revint lui-même sur son observation et répondit : même d'après l'avis de R. Gamaliel et de R. Eliézer, il est possible d'admettre qu'il y ait des enfants déclarés muets [1], au cas où la mère consultée ne répond rien ; ou bien même, c'est possible au cas où elle parle, mais où elle déclare ne plus reconnaître avec qui elle a cohabité.

10. R. Yossé raconte qu'une enfant étant descendue auprès d'une source pour puiser de l'eau fut violée. R. Yoḥanan b. Nouri ajoute : si la plupart des habitants de cette ville sont de telle race qu'ils s'allient souvent anx cohanim, cette personne aussi restera apte à épouser un cohen.

R. Juda dit au nom de R. Cohen : le fait en question s'est passé au marché (*carenum*) de Cippori [2]. R. Jérémie et R. Ḥama b. Ouqba disent tous deux au nom de R. Ḥanina ou de R. Yanaï : R. Josué adopte l'avis de son interlocuteur, lorsqu'il s'agit d'une personne violentée [3], et c'est aussi l'avis de R. Ḥiskia ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan. R. Ḥiya b. Asché dit au nom de Rab d'adopter comme règle l'avis exprimé par R. Yossé au nom de R. Yoḥanan b. Nouri, savoir que, même en principe, lorsqu'on se trouve devant 2 majorités aptes au sacerdoce, la femme qui a cohabité reste valable. R. Zeira demanda devant R. Yassa : quelle opinion en somme, faut-il suivre ? Celle de R. Yossé, répondit-il, qu'il a exprimée au nom de R. Yoḥanan b. Nouri. R. Ila dit au nom de R. Yanaï : il est possible que la femme est déclarée con-

1. Cf. J., tr. *Yebamoth,* IV, 2 fin (t. VII, p. 61). 2. Il en résulte que l'on se trouve en présence de 2 majorités, celle des marchands et celle des citadins ; et en raison de ce double doute favorable, on ajoute foi à la femme. 3. En ce cas, on suppose ici, la présomption de pureté maintenue, et l'on croit la femme ; seulement, plus haut, R. Josué est d'avis de ne pas la croire, parce qu'alors il admet que cette femme n'a pas souci de ses relations.

server son aptitude, parce que la cohabitation a eu lieu dans la ville de Cippori (non, si c'était ailleurs). R. Aba dit au nom de R. Yanaï : lorsqu'on a vu quelqu'un (inconnu) se retirer de Cippori pour s'unir à une femme, il y a présomption que c'est un des hommes impropres de la ville (plus portés que d'autres à la débauche) qui a cohabité ainsi (et la femme deviendra impropre). Si sur la place publique (*palatium*) l'union a eu lieu, quelle sera la conséquence pour la femme ? Selon R. Jérémie b. Aba, cela dépend du point de savoir si la majorité des habitants se compose de cohanim[1] ; selon R. Yossé, il faut (pour déclarer l'inaptitude) prouver que l'impropre a passé sur cette place publique (sans se préoccuper de la majorité générale). L'opinion que vient d'émettre R. Jérémie est confirmée à l'aide de ce qu'a dit R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan[2] : lorsque dans une impasse complètement habitée par des païens, il se trouve un seul habitant juif, et qu'à la suite d'un éboulement survenu là, on ne sait qui se trouve enfoui (si c'est un païen, ou le juif), il faut même le samedi procéder au travail de déblaiement, en raison du doute que ce pourrait être cet unique israélite (quoique la majorité soit toute autre). — Pour l'union accomplie sur la place publique, est-il dit, on se dirige d'après la majorité. Comment donc a-t-on pu dire que, selon R. Aba au nom de R. Yanaï, lorsqu'on a vu quelqu'un se retirer de Cippori pour s'unir à une femme, il y ait présomption que c'est un des hommes impropres de la ville qui a cohabité (et rendu la femme impropre) ? Selon R. Jérémie, il s'agit du cas où l'on a vu l'homme resté inconnu se séparer des maisons (ce qui justifie l'exception spéciale à la majorité) ; selon R. Yossé, au contraire, il en est ainsi même en ayant vu l'homme sur la place publique, lorsque la ville est close (et l'on ne s'occupe pas de la majorité, personne n'étant venu du dehors). R. Yossé précise qu'il devra y avoir eu démonstration (il faudra prouver qui a pu passer là pour ajouter foi à la femme), tandis qu'ici[3], il se contente de s'en rapporter à la majorité apte des habitants ; seulement, l'opinion propre de R. Yossé (que, sans égard à la majorité, il faille prouver l'aptitude) est confirmée par ce qu'a dit R. Zeira, de la part de R. Yossé, au nom de R. Yoḥanan —[4].

On a dit plus haut : « R. Ila dit au nom de R. Yanaï qu'il est possible de déclarer l'aptitude de la femme, parce que la cohabitation a eu lieu dans la ville de Cippori[5]. » Pourquoi donc est-ce que R. Aba ajoute au nom de R. Yanaï : lorsqu'on a vu quelqu'un (inconnu) se retirer de Cippori pour s'unir à une femme, il y a présomption que c'est un des hommes impropres de la ville (plus dissolus que d'autres) qui a ainsi cohabité ? Puisqu'à l'égard de ce qui subsiste, la majorité l'emporte[6], il devrait en

1. Selon R. Jérémie, la plupart des habitants de Cippori étant aptes au sacerdoce, l'inconnu doit provenir d'eux, et la femme reste apte. 2. V. J., tr. *Yoma*, VIII, 5 (t. V, p. 253). 3. Ce que R. Jérémie énonce au nom de R. Yossé. 4. Suit un passage traduit au tr. *Demaï*, III, 4 (t. II, p. 162). 5. Dans l'hypothèse de tenir compte de la majorité valable. 6. V. J., tr. *Scheqalim*, VI, 5.

être de même ici? Forcément, les sages comparent ce cas à la question suivante des reptiles; or, il est dit[1] : « Si dans un lieu particulier, il y a 9 grenouilles crevées et un reptile, et que l'on a touché un de ces corps sans se rappeler lequel, ce contact douteux rend impur; si après s'être retiré de là vers la voie publique, l'individu a touché l'un d'eux, un tel cas de doute (sur la voie publique) laisse l'homme pur; si enfin, après être retourné dans le bien privé, l'homme touche un des reptiles, il est déclaré impur. » On suit donc la majorité pour ce qui subsiste à l'état public (non lorsqu'on a vu l'homme se retirer). R. Ḥisda dit : les gens de valeur (les sages) n'ont pas trouvé à se justifier, — et pourtant, dit R. Imi, béni soit celui qui les aime et préfère leurs avis, — jusqu'à ce que l'on ait comparé le bien privé à la voie publique; or, on a enseigné [2]: « Si au milieu de 9 reptiles (impurs) il se trouve une grenouille (pure) sur la voie publique, et que quelqu'un a touché l'un d'eux sans savoir lequel, il reste pur dans le doute; mais si après s'être retiré dans un bien privé, il a touché l'un de ces objets (ce qui spécialise son acte), il devient impur dans le doute; mais si après être revenu sur la voie publique, il y touche, le doute le laisse pur. » On suit donc la majorité pour ce qui subsiste à l'état public. Sur quoi R. Imi redit : Béni soit celui qui aime les sages et leurs paroles. Est-ce que le marché public de Cippori n'est pas une voie publique? (Pourquoi donc, en conséquence, ne pas supposer que l'homme en question provenait de la majorité?) C'est que, répond R. Yossé, comme un homme et une femme ont pu s'unir là dans un endroit isolé, il équivaut à un bien privé (lequel n'entraîne pas l'adoption de la majorité). Comme il arriva un jour de trouver une petite fille abandonnée sur un fumier[3], on consulta R. Ismaël b. R. Yossé pour savoir s'il fallait la considérer (lorsqu'elle aurait grandi) comme apte au sacerdoce, ou non : Celui-ci répondit de la supposer jointe à une Issa (famille mêlée). R. Jérémie supposa qu'il sagit d'une telle famille, déclarée apte. Est-ce à dire que R. Ismaël b. R. Yossé contredit l'avis de son père pour supposer qu'il s'agit d'une famille impropre? Non, répondit R. Yossé, même selon ce dernier avis, R. Ismaël n'est pas en contradiction avec son père; car, s'il est vrai que les gens aptes se livrent également à l'impudicité, les gens impropres seuls sont capables d'abandonner un enfant sur un fumier (il doit donc provenir d'eux).

## CHAPITRE II

1. Une femme est devenue veuve, ou a été répudiée (et elle réclame le douaire); elle dit qu'elle a été épousée vierge, et le mari (ou son héritier) dit qu'elle était veuve; si elle a des témoins qui l'ont vue sortir

1. V. Tossefta au tr. *Toharoth*, ch. 6. 2. Au commencement de ladite Tossefta. 3. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, IV, 2.

de chez son père, pour aller chez son mari dans le *hinouma*[1] et les cheveux sur les épaules (autre signe analogue), elle a droit à 200 zouz. R. Yoḥanan b. Beroqah dit que la distribution de grains rôtis (Lévit. XXIII, 14) aux convives est aussi un signe suffisant d'un premier mariage.

On comprend qu'en cas de répudiation, le mari présent (dont l'assertion est directe) soit cru, jusqu'à preuve du contraire ; mais pourquoi ne pas ajouter foi à la veuve, dont l'avis est réfuté (indirectement) par les héritiers du défunt mari? Puisque l'on se règle d'après la majorité des cas, on devrait tenir compte de ce que les mariages les plus fréquents sont ceux des vierges, et admettre, par conséquent, que cette femme s'est mariée comme telle? Ceci prouve précisément que, pour les questions d'argent (comme celle du douaire), on n'applique pas en justice le principe de suivre la majorité. On a enseigné ailleurs[2] : « Un bœuf frappe une vache, puis l'on trouve à côté d'elle étendu mort son veau nouveau-né, sans que l'on sache si elle a vêlé avant d'avoir été frappée, ou par suite du coup qu'elle a reçu ; le maître du bœuf est tenu de payer à celui de la vache la moitié du dommage constaté à la vache, et un quart du dommage pour la perte du veau (en raison du doute). » Or, puisque la plupart des vaches ne rejettent pas leur petit, ne devrait-on pas admettre que celle à qui un tel accident est arrivé a subi l'effet du coup (et, par suite, le propriétaire du bœuf devrait payer la moitié, non le quart, pour la perte du veau)? Ceci prouve aussi, répond R. Abahou, que pour les questions d'argent, on n'applique pas en justice le principe de suivre la majorité. Toutefois, dit R. Aboun, il y a un exemple d'une question d'argent pour laquelle on a appliqué en justice le principe de suivre la majorité ; car R. Aḥa a enseigné[3] : Si pendant qu'un chameau s'attarde (copulationis causa) parmi d'autres et que l'on trouve l'un d'eux mort (par suite des coups que les mâles se sont donnés réciproquement en ce moment), le propriétaire du premier chameau est déclaré responsable de la perte constatée ; car (par suite de sa tenue), le même chameau est réputé avoir mordu l'autre bête jusqu'à la tuer (c'est donc que l'on tient compte de la pluralité des cas).

Si A accuse B de lui devoir un *maneh* et B nie cette dette, puis A prouve par l'attestation de témoins que B lui doit la moitié de cette somme, selon R. Ḥiya le grand, on déférera le serment à B pour l'autre moitié en litige ; selon R. Yoḥanam, il n'y a pas lieu d'imposer ce serment[4]. R. Ḥiya le Grand fonde son opinion sur la déduction tirée de la mischnâ suivante[5] : Deux personnes tiennent les bords d'un vêtement, et chacune d'elles, déclarant l'avoir trouvé, elles prétendent toutes deux à la possession totale ; par suite de la possession partielle, chacun a autant de droits que s'il amenait des témoins attestant qu'il possède cette moitié, et il défère le serment à son adversaire pour

1. Sorte de voile, ou beau tapis ; c'était le signe d'un premier mariage. 2. Tr. *Bava qamma*, V, 1. 3. B., tr. *Bava bathra*, f. 93a. 4. Selon lui, la conviction faite par témoins n'équivaut pas à un aveu. 5. Tr. *Bava mecia*, I, 1.

l'autre moitié réclamée (c'est donc que l'attestation pour une partie donne le droit de déférer le serment, au même titre que l'aveu). Ceci ne prouve rien, cependant, et il suffit de rappeler ce qu'a dit R. Ila au nom de R. Yoḥanan : En réalité, ce cas ne comporte pas une prestation de serment [1], et celui-ci a été seulement établi par les sages, pour éviter les abus et ne pas permettre qu'à la vue de son prochain sur la voie publique revêtu d'un *talith* (surplis) le premier venu le saisisse, en lui disant : « le vêtement qui est sur toi m'appartient et puisque je le tiens, partageons » (dans ce but seul, le serment a été déféré).

R. Abin dit au nom de Rab : Mon oncle (R. Ḥiya) reconnaît qu'au cas où le créancier produit un contrat de dette partielle, il n'y a pas lieu de déférer le serment, et voici comment ce cas se présente : A accuse B de lui devoir un maneh (100 zouz), puis A produit l'acte par lequel B a déclaré devoir 50 zouz (la moitié de la somme réclamée), la dette effective sera fixée à ce dernier chiffre (sans prestation de serment). En effet, dit R. Yossé b. R. Aboun, on peut citer à l'appui de cette opinion la Mischnâ, où il est dit : Si un contrat porte encore les mots « sicles d'argent » et que le reste donnant le chiffre se trouve effacé, les mots encore lisibles indiquent un minimum de 2 sicles dus ; quant au reliquat, si le créancier réclame 5 sicles et l'emprunteur ne reconnaît devoir que 3 sicles, Ben-Azaï est d'avis de déférer le serment à ce dernier, qui reconnaît une partie de la réclamation dépassant le minimum du contrat (3 au lieu de 2) ; selon les autres sages, ce n'est pas un aveu qui ressort du caractère de la réclamation [2], et il n'y a pas lieu de déférer le serment. Est-ce à dire de justifier ici la dispense du serment sur ce que l'aveu ne ressort pas du caractère de la réclamation, et qu'en cas d'identité, le serment serait dû ? Au contraire, dans notre présente Mischnâ, le cas de la femme veuve ou répudiée qui réclame 200 zouz et à laquelle on ne veut accorder que la moitié, implique certainement un aveu du caractère de la réclamation (l'adversaire reconnaissant la moitié sans contrat) ; pourquoi donc, à défaut de témoins, ne pas déférer le serment à l'adversaire de la femme qui se refuse à payer les 200 zouz ? C'est qu'en tous cas, la dette d'un maneh (100 zouz) est admise d'un commun accord ; la réclamation porte seulement sur la seconde moitié, que le mari (ou son héritier) ne reconnaît pas devoir ; c'est au réclamant à fournir la preuve de ce qui lui est dû.

Le *Hinoma* est expliqué là-bas (à Babylone) par l'étoffe servant au repos [3] (tapis où l'on couche) ; mais les rabbins d'ici (Palestine) le rendent par l'équivalent φόρημα (vêtement [4]). « Si on l'a vue sortir, est-il dit, ayant les cheveux défaits », semblable, dit R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, à celles qui sortent

1. En présence de 2 présomptions égales, il y aurait lieu à un simple partage.
2. Un tel aveu de dette est susceptible d'entraîner l'hypothèque des immeubles, non ce qui est nié, équivalent pour ainsi dire aux biens-meubles. V. tr. *Bava bathra*, X, 2. 3. Par allusion à NOUM, dormir. 4. A Babylone, on traduisait d'après le sens ; mais en Palestine, par un équivalent philologique, homonyme.

ainsi au jour de Kippour [1]. Mais de ce que l'état de ses cheveux est attesté, on peut seulement conclure qu'elle n'avait pas encore cohabité ; et n'est-il pas à craindre qu'une veuve vierge se soit remariée en cet état, n'ayant droit qu'au douaire d'un maneh? Non, car cette crainte même prouve que nulle veuve vierge se remarie en ayant les cheveux défaits (s'étant déjà mariée). N'y a-t-il pas à craindre aussi qu'il s'agisse d'une personne blessée par accident (laquelle, quoique non mariée encore, n'a droit qu'à un maneh) ? Non, car l'on adopte l'avis de R. Meir, qui assigne à une telle personne un douaire de 200 zouz. R. Yoḥanan dit de ne pas se préoccuper d'un cas qui ne se rencontre guère (celui d'une personne blessée par accident). — « Selon R. Yoḥanan b. Broqa, la distribution de grains rôtis aux convives est aussi un indice de premier mariage.» Mais ne peut-on craindre qu'il s'agisse d'une veuve vierge qui se remarie? Non, car précisément en ce cas, une telle distribution n'a pas lieu. Aba Saul dit : C'est aussi devant la vierge que l'on amenait un tonneau de verjus à distribuer (à cet indice on peut affirmer que c'était un prem. mariage). Mais n'y a-t-il pas à craindre que ce soit une veuve vierge qui se remarie ? Ceci même prouve qu'en cas de second mariage d'une vierge on n'amène pas un tel tonneau devant la mariée.

2. Si quelqu'un dit à un autre : « Ce champ appartenait à ton père, mais je l'ai acheté de lui », on doit le croire, dit R. Josué, en vertu du principe : la bouche qui a lié est aussi celle qui a délié [2]. Mais s'il y a des témoins qui savent que le champ appartenait au père de l'autre, et le possesseur actuel prétend l'avoir acheté, on ne croit pas ce dernier.

« R. Josué reconnaît, est-il dit ici, que l'on ajoute foi au déclarant ; » mais s'il conteste un point, c'est celui du chapitre précédent (§ 6, où l'on admet comme valable l'assertion de la femme, opposée au mari). « On ne croit pas ce dernier » (le possesseur actuel), est-il dit à la fin. C'est vrai lorsque le possesseur n'en a pas mangé les produits depuis des années ; il y a alors présomption de dépossession ; mais s'il en consomme toujours les produits, il y a présomption de possession, et on le croit en sa prétention d'avoir acheté ce champ. Toutefois, cette présomption est justifiée lorsque l'attestation ne porte pas sur le point de savoir si le père de l'autre est mort dans ce bien ; mais si ce père est mort là, malgré la consommation qui a eu lieu depuis des années, ce n'est pas une présomption fondée, et le possesseur n'est pas cru. Ainsi il a été dit [3] : Ruben jouit d'un champ dans la présomption que c'est son bien ;

1. La vierge se rend en cet état au dais nuptial, en signe de deuil national.
2. Puisque l'autre ne savait pas que le champ appartenait autrefois à son père, il pouvait croire que ce bien appartenait depuis longtemps à son propriétaire actuel ; c'est donc le propriétaire qui s'est pour ainsi dire lié, en disant quel a été son prédécesseur ; par conséquent, il peut se délier en disant l'avoir acheté : on le croit. — C'est l'indivisibilité de l'aveu, formulé à l'art. 1356 du Code civil.
3. J., tr. *Baba bathra*, III, 4 (f. 14a).

mais Simon faisant venir des témoins qui attestent que son père y est mort, on enlèvera ce bien à Ruben pour le donner à Simon ; si plus tard, Ruben fait venir des témoins infirmant l'attestation première et démontrant que le père de Simon n'y est pas mort, en ce cas, dit R. Naḥman b. Jacob, la décision qui a enlevé ce bien au premier le lui rendra [1]. C'est là l'opinion des rabbins d'ici (de Palestine). Mais les rabbins de là-bas (de Babylone) pensent au contraire que le premier témoignage issu (sans contradiction) a seul force de loi (sans retour). R. Yossé ajoute : ces mêmes rabbins reconnaissent cependant que si, dès la 1re déclaration des 2 témoins attestant le décès du père de Simon en ce bien, il y a eu contradiction par 2 autres témoins niant ce fait, le premier (Ruben) conserve le bien, en son état de présomption — [2].

3. Les témoins (appelés à vérifier leur signature) qui disent : « c'est bien notre signature, mais nous avons été contraints : nous étions mineurs à cette époque, ou impropres à témoigner [3] » doivent être crus sur parole [4]. Mais si la vérification s'est faite par d'autres personnes, ou par d'autres écrits (et que les témoins viennent l'annuler sous prétexte qu'ils étaient forcés ou mineurs, etc.), ils ne doivent pas être crus [5].

On a enseigné [6] ; de même, les témoins qui ont attesté, qu'il s'agisse de déclarer (une personne ou une famille) impure par mésalliance, ou pure, qu'il s'agisse de l'éloigner ou de la rapprocher (par la déclaration sur la généalogie), qu'il s'agisse de constater un interdit ou une permission (un état libre), une autorisation ou une culpabilité, aussi longtemps que le témoignage n'a pas été officiellement recueilli par le tribunal et qu'ils déclarent avoir voulu mentir, on ajoute foi à leur nouvelle assertion ; mais, si après la déposition régulière du témoignage les témoins se rétractent, on ne les croit plus. Aussi, R. Simon b. Lakisch dit (à propos de l'assertion de la Mischnâ, « si la vérification s'est faite par d'autres personnes ou par d'autres écrits ») : on a considéré les témoins signataires d'un contrat, comme s'ils avaient produit officiellement leur attestation en justice (et on n'ajoute pas foi à leur dire contradictoire). Lorsque les témoins déclarent que c'est bien leur propre seing qui est apposé sur le contrat, ou si d'autres attestent l'authenticité de leur signature, on n'ajoutera rien à cette quasi-attestation et on n'en retranchera rien, dit R. Ḥiya (on n'admet pas la rétractation). En effet, dit R. Yossé, notre Mischnâ le dit bien : « Si la vérification s'est faite par d'autres personnes, ou par d'autres écrits, les témoins (qui se rétractent) ne doivent pas être crus. » Si les témoins déclarent reconnaître leur propre signature, tandis que d'autres disent qu'elle

1. Comme il y a 2 témoins contre 2, ils s'annulent, et l'on en revient au 1er état. 2. Suit un passage traduit tr. *Yebamoth*, X, 3 (t. VII, p. 142). 3. Par le motif de parenté ou de mauvaise conduite, dit Raschi. 4. Si leur signature est inconnue, on adopte la règle précitée de croire les 2 assertions. 5. Alors, dit Raschi, on ne peut plus invoquer le principe disant : « la bouche qui a lié peut délier ». 6. Tossefta à ce tr., ch. 2 ; au tr. *Synhédrin*, ch. 6.

n'est pas d'eux, selon R. Mena, il faut considérer le contrat ainsi signé comme un acte contesté (il faudra, par conséquent, une confirmation du tribunal pour le valider). Selon R. Assé, il faut que ce contrat qui a été l'objet d'une contestation soit confirmé par le tribunal (pour reprendre toute sa valeur juridique). Selon R. Eléazar, même sans la confirmation du tribunal, le contrat subsiste. Cette dernière opinion, dit R. Ila, a pour base que la présomption acquise, de savoir les témoins signataires de ce contrat, équivaut à leur déposition faite devant le tribunal (et il n'y a plus lieu d'y revenir). R. Ḥana dit : on adopte au sujet du maintien de la valeur d'un contrat signé, la même règle que pour le livre corrigé avec soin ; c'est ainsi que certaines personnes peuvent dire : rien qu'à la vue, on reconnaît les livres d'Assé (par leur écriture), tandis que pour les lettres (écrites avec moins de soins), il peut y avoir doute sur leur origine. — R. Yossé b. R. Aboun dit (au sujet du maintien d'un contrat en l'état, sans nouvelle validation judiciaire) : c'est seulement vrai, s'il s'agit de 3 contrats émanant de 3 personnes différentes[1]. R. Houna dit au nom de Rab : On ajoute foi aux témoins qui déclarent avoir signé un acte de confiance[2] ; c'est un contrat de vérité, πίστις· Rab dit qu'il est défendu de signer de tels contrats. Est-ce à dire qu'il se contredit, puisqu'il vient d'être dit au nom de Rab que l'on ajoute foi aux témoins qui déclarent avoir signé un acte de confiance? Comment justifier cette opposition d'un avis de Rab contre lui-même? Non, répond R. Ḥagai, ce n'est pas que Rab ait exprimé la défense de signer un tel acte, mais il défend de les garder chez soi (en raison de l'abus auquel ils peuvent entraîner, par suite de la reconnaissance du prêt, s'il n'a pas eu lieu). Ainsi, il est dit (Job, XI, 14) : *Si l'injustice est en tes mains, éloigne-la*, mots applicables au contrat de confiance (d'où l'injustice peut naître) ; *et ne laisse pas séjourner l'iniquité sous tes tentes*, ce qui vise un contrat payé (qu'il est désormais inique de garder).

4. Si dans la vérification des signatures, chaque témoin dit reconnaître sa propre signature et celle de l'autre[3], on les croit (la vérification est suffisante) ; mais, si chacun d'eux ne reconnaît que sa propre signature, il faut encore une autre personne qui reconnaisse les 2 noms écrits (pour qu'il y ait 2 témoins de chaque signature). C'est l'opinion de Rabbi ; mais les autres docteurs disent : il suffit que chaque témoin reconnaisse sa propre signature, sans autre adjonction.

D'après qui a-t-il fallu énoncer le commencement de la Mischnâ ? D'après Rabbi seul ; car, bien que selon lui « il faut encore une autre personne qui reconnaisse les 2 noms écrits » (lorsque chacun ne reconnaît que sa propre signature et celle de l'autre), ils sont dignes de foi. R. Zeira raconte que l'on a

1. S'ils émanent d'un seul homme, il y a plutôt un abus à craindre. 2. Lorsque, sans être présents à la remise du prêt, ils signent d'avance le contrat de dette, par confiance au créancier, d'accord avec le débiteur, on les croit. 3. Ce qui fera 2 attestations pour chaque nom signé.

enseigné le traité *Kethouboth* (des contrats) à l'école de Rab (et l'on a expliqué chacun des avis émis par la Mischnâ) : Selon Rabbi, il s'agit pour ainsi dire d'attester la signature émise sur le contrat pour le valider en justice (il faut donc 2 témoignages pour chaque écrit). Selon les autres sages, il s'agit seulement d'attester que le prêt a été effectué (il suffit donc que chacun atteste sa propre signature). On a enseigné [1] : Il est permis de mettre par écrit une attestation (de crainte de l'oublier), et de l'énoncer d'après cet écrit au bout de longues années, R. Houna dit : il faut, pour la validité de l'attestation, se souvenir de son objet sans la vue du contrat ; selon R. Yoḥanan, le témoignage est valable même lorsqu'on ne s'en souvient pas (et que le contrat seul le remet en mémoire). Or, R. Houna justifie ainsi l'opinion de Rabbi dans notre Mischnâ, de même que R. Yoḥanan fait comprendre l'avis des autres sages. — [2].

R. Ḥagaï au nom de R. Zeira demanda : lorsqu'un témoin atteste oralement qu'il y a eu un prêt et l'autre témoigne par sa signature au contrat, est-ce que les 2 attestations différentes seront jointes pour la validation ? Certes non, car un seul témoignage écrit sur le contrat ne compte pas ; mais voici dans quel cas la question est posée : lorsque des 2 signatures apposées sur le contrat, la 1re seule a pu être confirmée, non la seconde, est-il tenu compte de cette dernière ou non ? De même, demanda R. Mena, est-ce qu'en présence d'une seule signature apposée au contrat, on peut déférer le serment à ce témoin ? Certes non, car un seul témoignage est nul ; mais voici ce que l'on demande : si des 2 signatures d'un contrat, la 1re seule est confirmée, non la 2e, en est-il tenu compte ? C'est un point en litige entre R. Josué b. Qorḥa et son interlocuteur (pour une autre question). — [3].

5. Si une femme déclare avoir été mariée, puis répudiée, on la croit, d'après le principe : la même bouche qui a constaté l'interdit, l'a aussi annulé. Si des témoins attestent qu'elle a été mariée et qu'elle déclare avoir été répudiée, on ne la croit pas. Si elle dit que, quoique captive par les païens, elle est restée pure, on la croit, car la même bouche qui a constaté l'interdit, l'a aussi annulé. Si des témoins attestent qu'elle était captive et qu'elle déclare être restée pure, on ne la croit pas. Si après avoir reçu en ce cas, l'autorisation de se marier, les témoins viennent dire qu'elle a été captive, elle ne rompra pas son mariage pour cela.

On a enseigné là (comme pour la fin) : Si, après le mariage, des témoins viennent dire que c'était une femme mariée, elle ne sera pas tenue pour cela de rompre son mariage. R. Houna et R. Ḥanina disent tous deux : en réalité, la règle sera la même non seulement si les témoins sont venus après le mariage

1. Tossefta à ce tr., ch. 2. 2. Suit un passage traduit au tr. *Rosch ha-schana*, II, 11 (t. VI, p. 74). 3. Suit une page traduite au tr. *Sota*, I, 2 (t. VII, p. 225-6).

accompli, mais même dès que le tribunal a accordé à la femme l'autorisation de se marier. Ainsi, une femme se présenta devant R. Yoḥanan et dit : « J'ai été mariée, mais je suis répudiée (je demande à être déclarée libre) » ; et il lui fut permis de se remarier. Lorsqu'elle fut sortie, les disciples de R. Yoḥanan lui dirent : Maître, il y a des témoins à Lod qui peuvent attester qu'elle est encore mariée. Je maintiens mon dire, répondit R. Yoḥanan, y eût-il des témoins contre elle à Qsossnon[1], il n'en est pas moins vrai que la permission de se remarier lui a été accordée. R. Yossé b. Aboun dit : il y a eu 2 faits analogues (soumis à R. Yoḥanan qui, sur la déclaration des femmes qu'elles sont répudiées, leur permit de se remarier). Pour l'une, ses disciples lui observèrent que des témoins contraires à son assertion se trouvent à Lod ; pour l'autre, ils objectèrent qu'il y a des témoins opposés à son dire dans Césarée. Pour l'une et l'autre, R. Yoḥanan leur répliqua : y eût-il des témoins contre elle à Qsossnon, il n'en est pas moins vrai que l'autorisation de se remarier lui a été accordée. R. Judan demanda : Si une femme déclare qu'après avoir été mariée, elle a été répudiée dans cette localité, puis 2 témoins viennent dire que nulle femme n'a été répudiée là, cette assertion passe-t-elle pour un démenti? (Ou, dira-t-on que le divorce a été remis en secret, sans que ces témoins l'aient su?) De même, demanda R. Yossé, si une femme déclare qu'après avoir été mariée, elle a été répudiée dans telle localité et tel jour (double assertion), puis 2 témoins viennent dire qu'une femme a été répudiée dans tel autre endroit, et ensuite 2 autres témoins viennent dire qu'il n'a pas été effectué de répudiation dans cette localité, la femme reste-t-elle digne de foi, ou non? La double assertion contraire, fut-il répondu, équivaut à un démenti de témoignage dans un autre[2], et, vu cette annulation, il semble qu'il faut nous remettre à l'assertion de la femme. Si la femme dit aujourd'hui être mariée et le lendemain elle dit être répudiée, on lui demande comment il se fait que le lendemain elle contredise son assertion de la veille? J'ai répondu ainsi, dit-elle, pour échapper aux obsessions d'une bande de débauchés. En effet, dit R. Abin au nom de R. Ila, du moment qu'elle a émis la justification de ses paroles, on la croit. Ainsi, comme Samuel voulait se joindre à sa femme elle lui répondit être impure ; le lendemain, elle lui dit au contraire être pure. Comment se fait-il, demanda Samuel, qu'hier soir, tu m'aies dit être impure et qu'à présent tu déclares le contraire? C'est qu'à ce moment, répondit-elle, je ne me sentais pas bien portante. Sur ce, Samuel consulta Rab pour savoir ce qu'il avait à faire : Puisque la femme a émis la justification de ses paroles, répondit Rab, on peut la croire.

R. Houna dit : l'autorisation subsiste (§ 6), non seulement si la femme qui a été captive est mariée, mais dès que le tribunal a seulement accordé l'autorisation de se marier. Des femmes prises comme captives en Palestine furent

1. Nom à ajouter à la géographie du *Talmud*. 2. Les 2 premiers témoignages opposés aux 2 autres s'annulent naturellement.

conduites ainsi en Babylonie ; on exposa le cas devant Aba b. Aba [1] et Lévi : puisque la permission de se remarier a été accordée (suivie d'effet), dirent-ils, il faut les faire accompagner de témoins lorsque ces femmes remonteront en Palestine (pour attester leur situation juridique). Mais, répliqua Samuel, quel compte tient-on des premiers jours de captivité (avant l'arrivée en Babylonie) où ces femmes se trouvaient isolées [2] ? Si c'étaient tes filles, répliqua Aba b. Aba, les traiterais-tu avec aussi peu d'égards ? Et il arriva, en effet, que les filles de Samuel furent prises captives, comme conséquence d'une erreur (condamnable) émanant d'un supérieur. Lorsqu'elles remontèrent en Palestine, ceux qui les avaient prises comme captives remontèrent avec elles, et elles se présentèrent devant R. Ḥanina, en laissant leurs compagnons au dehors (afin qu'il les écoutât seules), puis elles lui dirent : « nous avons été faites captives, mais nous sommes restées pures », et elles reçurent l'autorisation de se marier librement. Lorsqu'elles furent sorties, ceux qui les avaient prises demandèrent à entrer auprès du rabbi (afin de les racheter). « On reconnaît, s'écria celui-ci, que ce doivent être des filles de savants » (à leur façon de se présenter). Lorsqu'on sut qui elles étaient, on dit à Simon b. Aba : « Tu devrais te joindre à l'une de tes parentes » (l'épouser). Il prit la première ; mais peu après, elle mourut ; il épousa ensuite la seconde, qui mourut. Pourquoi ces décès successifs ? Serait-ce à craindre qu'elles avaient menti dans leur déclaration de pureté ? Non, Dieu nous garde de le croire ; mais elles ont péri à cause de la faute de Ḥanania, neveu de R. Josué, qui s'était permis (de son chef) de rendre embolismique [3] l'année lunaire hors de la Palestine (par suite de ce déplacement des néoménies, des fêtes fixées à d'autres époques étaient transgressées).

6. Si 2 femmes qui ont été captives déclarent chacune être restées pures pendant la captivité, on ne les croit pas ; mais, si l'une témoigne en faveur de l'autre réciproquement [4], on les croit.

7. De même, si 2 hommes déclarent être chacun un cohen, on ne les croit pas ; mais s'ils l'attestent l'un en faveur de l'autre, on les croit.

R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : notre Mischnâ (disant qu'un seul témoin suffit pour attester que c'est un cohen) vise seulement les saintetés inhérentes au sol (telle que l'oblation) ; mais au point de vue de la famille et des consécrations du Temple, il faut 2 témoins pour cette constatation. Mais, n'a-t-on pas enseigné, qu'il suffit d'un témoin pour élever quelqu'un au sacerdoce, au titre de lévite, ou de simple israélite ? Or, on peut supposer la restriction à certaines redevances particulières pour le cohen et le lévite ; mais est-ce que pour l'Israélite, il ne s'agit pas exclusivement de la question de famille ? Non

1. Père de Samuel. 2. Qui témoignera de leur état pendant ce temps-là ? 3. Cf. J., tr. *Nédarim*, VI, 13 (f. 40a). 4. Cette attestation isolée d'un autre suffit.

plus, fut-il répondu, car il peut s'agir seulement de savoir s'il y a lieu de lui donner la dîme des pauvres, ou non. — Deux faits servent de présomption au sacerdoce en Palestine : l'acte de lever les mains pour le bénir (le peuple), et la réception des parts sacerdotales en grange ; mais en Syrie (voisinage de la Palestine), le 1er acte seul subsiste, non le second, jusqu'aux localités où se rendent les messagers de la néoménie, savoir jusqu'à Nimrin et jusqu'à Babel en Syrie. Selon R. Simon b. Eléazar, la bénédiction sacerdotale sert aussi de présomption à constater que c'est un cohen dans Alexandrie, à l'époque où le tribunal y siège.

R. Simon b. Gamaliel a enseigné ; comme la prise de l'oblation est une présomption que le preneur est cohen, la même présomption existe pour l'acceptation de la 1re dîme ; mais la réception de l'oblation par suite d'un partage judiciaire (après décès) n'est pas un indice concluant, car il peut arriver que l'oblation soit échue en partage à cet homme, par héritage de son grand-père maternel, qui était un cohen (non l'héritier). R. Ismaël b. R. Yossé dit : il ne m'est arrivé de ma vie d'avoir à présenter un témoignage, sauf une fois, afin d'attribuer à un esclave le privilège sacerdotal de manger l'oblation. R. Isaac b. Ḥaqoula dit : Rabbi et R. Simon b. Rabbi professent deux avis à ce sujet ; d'après l'un, on éleva un frère à ce rang, selon l'assertion de l'autre frère (disant qu'il est cohen) ; d'après l'autre, on éleva son fils à ce rang par le dire de son père : l'un avait en vue le titre sacerdotal ; l'autre, les attributs de lévite. Un homme se rendit un jour chez Rabbi, et en lui présentant son enfant, lui dit : « Voici mon fils, et c'est un cohen. » Je te crois, que c'est ton fils, lui répondit Rabbi, mais cela ne suffit pas, pour en faire un cohen. Quoi ! lui dit R. Ḥiya le grand, si tu lui ajoutes foi pour déclarer que c'est son fils, tu devrais reconnaître que c'est un cohen ; et si tu ne crois pas que ce soit un cohen, comment supposer que c'est son fils ? Je ne mets pas en doute que c'est son fils, répondit Rabbi ; seulement il se peut qu'il lui soit né d'une femme qui avait été répudiée, ou qui avait déchaussé un beau-frère (dont l'enfant devient impropre au sacerdoce). Selon R. Abin, la réplique de R. Ḥiya avait été développée en ces termes : Si tu crois que c'est son fils, tu dois aussi lui ajouter foi pour le titre sacerdotal ; et si tu ne le crois pas sous ce dernier rapport, ne le crois pas non plus en son assertion que c'est son fils ; or, ce serait établir un éloignement de témoignage (puisqu'il suffirait d'un seul témoin disant que c'est un cohen), et par conséquent, on doit ajouter foi au père pour le tout ? Non, répondit R. Ḥiya, puisqu'il a déclaré que c'est son fils, je le crois sur ce point seul, en ajoutant qu'au point de vue du sacerdoce, cet enfant a pu naître d'une femme répudiée, ou ayant déchaussé (de sorte qu'il serait impropre). Mais R. Isaac b. Ḥaqoula ne vient-il pas de dire au nom de Rabbi et de R. Simon b. Rabbi que l'un éleva un frère à la dite dignité par l'assertion de son frère, l'autre éleva un fils par l'assertion de son père ? Or, puisque ce dernier point est contesté, n'en faut-il pas conclure que Rabbi parle seulement de l'élévation d'un frère selon l'assertion de son frère ? Non,

il a pu parler aussi de l'élèvation d'un fils sur l'assertion d'un père, mais il s'agit seulement des attributs du lévite.

8. R. Juda dit : on n'élève pas au sacerdoce sur l'assertion d'un seul témoin. C'est seulement vrai, dit R. Éléazar, lorsqu'il y a la moindre contestation à cet égard; mais s'il n'y en a pas, un seul témoignage suffit pour élever au sacerdoce. R. Simon b. Gamaliel dit aussi au nom de R. Simon, fils de chef ou assesseur (du même nom) : une attestation suffit pour élever au sacerdoce.

R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : la contestation devra être suscitée par au moins 2 personnes (pour en tenir compte). A quel cas est-ce applicable, demanda R. Aboun b. Ḥiya? Si l'élévation a eu lieu d'après un seul avis, une seule opposition (annulant l'autre) devrait suffire à faire rétrograder cet homme? Si l'élévation a été effectuée selon l'avis de 2 témoins, quel que soit ensuite le nombre des opposants, la 1re décision prise devrait subsister? Cette objection, répondit R. Houna, est fondée d'après l'avis des rabbins émis plus haut (§ 2, où il est admis qu'une décision prise régulièrement, mais contestée plus tard, ne sera plus infirmée) ; tandis que les rabbins d'ici, ainsi que R. Naḥman b. Jacob, sont d'avis d'accueillir la contestation de 2 témoins, énoncée contre un cohen, aussi bien que 2 témoignages ont suffi à l'élever au sacerdoce.

9. Une femme emmenée en captivité par des païens à cause d'une question d'argent [1] reste permise à son mari (au retour); mais si c'est pour une question de pénalité corporelle [2], elle devient interdite au mari. Dans une ville assiégée, prise d'assaut, χαράκωμος toutes les femmes de Cohen présentes deviennent interdites à leur mari [3]. Si des témoins attestent leur pureté, fût-ce un esclave ou une servante, on les croit. Seulement, on ne croit pas l'homme pour lui-même. Ainsi, R. Zekharia, fils du boucher (un Cohen), dit (au sujet de sa femme, lors de la prise de Jérusalem) : « Par ce (saint) Temple (je le jure), sa main n'a pas quitté la mienne depuis l'entrée des païens à Jérusalem jusqu'à leur départ [4]. » On lui observa que l'on n'est pas admis à attester pour soi-même.

On a enseigné ailleurs [5] : R. Yossé le Cohen et R. Zekharia, fils du boucher, ont attesté qu'une enfant s'est trouvée retenue comme otage parmi des païens à Ascalon ; les gens de sa famille l'écartèrent pour cela du sacerdoce (du droit d'épouser un cohen), et pourtant, les témoins précités attestèrent qu'elle n'avait été ni enfermée avec personne, ni rendue impure (restant apte au sacer-

1. Et par égard pour l'argent, on ne lui aura rien fait. 2. En raison du danger capital, il est possible qu'elle se soit laissé faire. 3. La femme violentée est désormais impropre au Cohen. 4. Voir Jos. Derenbourg, dans Ben-Chanania, *Forschungen des Wissenschaftl. Talmud-Vereins*, n° 9, 1866, col. 146-7. 5. Tr. *Edouyôth*, VIII, 2.

doce). C'est donc, en vertu de ce témoignage, que cette fille reste apte à épouser un cohen ; mais ne le serait-elle pas sans ce témoignage ? (Notre Mischnâ ne commence-t-elle pas par énoncer qu'une captive « reste permise » ?) Il y a une distinction à établir ici, répondit R. Eleazar, en ce que l'enfant laissée en gage sera considérée par la plupart des gens comme chose permise (qui, à défaut de rachat au moment fixé, reste au possesseur ; il faut donc un témoignage spécial attestant qu'elle est restée pure).

« Si c'est pour une question de pénalité corporelle, est-il dit, la femme sera interdite au mari ». R. Judan fils de R. Ḥama du village de Teḥomin [1] dit au nom de Ḥiskia : il faut, de plus, que la sentence capitale ait déjà été prononcée (de sorte que la femme, livrée à l'abandon, a pu faillir). Selon R. Yoḥanan, il en est ainsi même lorsque la sentence de mort n'a pas encore été prononcée. On a dit au nom de R. Yoḥanan : la femme d'un brigand (λῃστής) pris, devra être considérée comme étant dans le même cas du condamné à mort (soupçonnée d'être devenue impure). — Que signifie χαράκωμα ? Lorsque p. ex. les cloches, ou les chaînes, ou des chiens, ou des oies, ou des coqs, ou des armées en bataille (στρατιώτης), assiègent une ville [2]. R. Aba au nom de R. Ḥama b. Asché raconte : il arriva une fois qu'une fille aveugle s'échappa d'une telle ville ainsi assiégée (en faveur de cette transfuge, toutes les autres personnes furent déclarées pures). S'il y a une brèche (ou rupture du cordon obsidional), elle suffit à déclarer pures toutes les femmes qui avaient été enfermées là. Si la ville contenait des cachettes (où les femmes ont pu se tenir à l'abri), il y a doute sur le point de savoir si les femmes seront déclarées pures, ou non (question non résolue). R. Aba b. Zabda ou R. Isaac b. Ḥaqoula dit au nom de R. Judan Naci : les filles sont déclarées inaptes à épouser un cohen lorsque le siège est fait par les soldats du gouvernement habituel (de ceux qui, restant là, à demeure, exposent plus souvent les filles au danger), mais non, si le siège est fait par une armée étrangère (passagère), qui se conduit comme les brigands (se contentant de rapine enlevée à la hâte). — Puisque la Mischnâ admet l'attestation même d'un esclave ou d'une femme, admet-elle aussi celle d'un enfant ? Oui, répond R. Imi au nom de R. Josué b. Lévi, même le témoignage d'un enfant et même celui d'un parent sont admis. En est-il de même aussi si l'enfant est à la fois mineur et parent ? On peut répondre sur cette question à l'aide de ce qu'il est dit : Ḥanania de Carthusium fut pris comme captif avec sa femme et ses enfants ; ceux-ci attestèrent la pureté de leur mère auprès de R. Ḥanina qui ne les accueillit pas, et ils renouvelèrent leur attestation auprès de R. Josué b. Lévi, qui l'accueillit. Ceci prouve qu'une attestation d'enfant qui est à la fois mineur et parent suffit. — [3].

1. Même nom au tr. *Taanith*, I, 7 (t. VI, p. 50). 2. En raison de ces obstacles à toute fuite, les femmes sont déclarées inaptes à épouser un cohen. Cf. J., tr. *Guittin*, III, 4 (f. 45[illegible]). 3. Suit un passage traduit au tr. *Sota*, I, 3 (t. VII, p. 231).

10. Aux cas suivants, on est admis à attester, une fois grand (majeur) ce que l'on a vu étant petit (mineur). On croit celui qui déclare reconnaître la signature de son père, ou celle de son maître, ou celle de son frère ; ou celui qui dit : « Je me souviens avoir vu telle femme quitter la maison paternelle en tenue de vierge et les cheveux épars [1], » ou « tel homme sortait du barbier pour prendre le bain légal de purification avant de se mettre à manger de l'oblation [2], » ou « il prenait avec nous autres cohanim sa part d'oblation en grange, » ou « cet endroit est un champ détourné ayant servi de cimetière » (dont l'impureté incontestée ne dépasse pas telle limite précise), ou « jusque là nous pouvions aller le jour du sabbat » (sans enfreindre la limite de marche). Mais l'on n'ajoute pas foi à celui qui dit : « Un tel s'était tracé un chemin en cet endroit pour lui servir de passage, » ou « en cet endroit un tel avait le droit de se placer pour accomplir les cérémonies de se lever et de s'asseoir (à l'enterrement d'un parent), et d'y prononcer l'oraison funèbre » (parce qu'il s'agit d'une question juridique, de possessions de biens).

On a enseigné : ce témoignage sur des faits antérieurs est seulement autorisé pour des sujets auxquels on est habitué (comme la signature des 3 dites personnes, non d'autres). Selon un autre enseignement, ce témoignage devra être corroboré par un autre homme déjà adulte au moment du fait à constater. — Quant à celui de qui l'on atteste l'avoir vu se baigner, puis manger de l'oblation », n'y a-t-il pas à craindre qu'il en mangeait à titre d'esclave d'un cohen ? Cette crainte confirme ce qu'a dit R. Hama b. Ouqba au nom de R. Yossé b. Ḥanina : Il est interdit à l'homme d'enseigner la Loi à son esclave (sans quoi, celui-ci ne se fût pas baigné pour manger de l'oblation). Mais R. Zeira n'a-t-il pas dit au nom de R. Jérémie [3] que l'esclave peut (au besoin) être appelé parmi les 7 personnes qui, le jour de sabbat, lisent officiellement un chapitre de la Loi, comme le verset initial « Dieu parla, etc. », fait partie des 3 versets du minimum à lire ? (Cela ne prouve-t-il pas qu'il a fallu l'enseigner à l'esclave ?). On peut expliquer ce cas particulier de la lecture, en supposant que l'esclave l'a apprise seul, ou que son maître la lui a enseignée comme pour Tobie [4]. De même, pour le témoignage « d'avoir vu quelqu'un partager avec d'autres cohanim en grange, » n'y a-t-il pas à craindre qu'il ait pris sa part à titre d'esclave d'un cohen ? Cette crainte sert d'appui au dire de R. Ḥiya, que les femmes et les esclaves ne devront pas prendre leur part sacerdotale en grange, mais ces parts ainsi que celles revenant aux lévites leur seront envoyées à domicile.

Bien que le témoignage d'un mineur ne puisse pas impliquer directement

1. Ce qui donne le droit de réclamer le douaire de 200 zouz. Cf. II, 1. 2. Ceci prouve qu'il est cohen. 3. J., tr. *Meghilla,* IV, 3 (t. VI, p. 248). 4. L'esclave de R. Gamaliel, par son long service auprès des sages, était bien instruit.

une question d'argent, peut-il l'entraîner plus tard ? Et voici comment : tous savent p. ex. que la limite du champ de Ruben est égale à la distance de la limite sabbatique ; puis, on vient dire que jusque là on allait le samedi, il se trouve démontré que l'on est à cet endroit dans la propriété de Simon ; dira-t-on qu'en raison de l'attestation antérieure, on enlèvera à Simon cette part de bien pour la rendre à Ruben, ou non ? De même, croit-on tels témoins mineurs qui déclarent avoir vu tels individus transgresser le repos de la terre en la 7e année agraire pour cueillir des fruits hâtifs, ou, s'ils disent avoir entendu un tel calomnier sa femme, ou avoir entendu telle femme dire du mal sur la légitimité de ses enfants ? Est-ce à dire, demanda R. Aḥa ou R. Samuel (au sujet du témoignage des mineurs dans les questions d'argent), que s'ils sont convaincus de faux, ils devront être condamnés au paiement de la somme en litige, ou admet-on à leur égard, l'opinion émise par R. Aba ou R. Juda au nom de Samuel[1], de ne pas déduire un fait d'un autre, lorsqu'il s'agit d'une conviction de faux (qui renverse tout), et ici non plus, on ne saurait les condamner à payer, parce qu'il s'agit d'une déduction indirecte ? (question non résolue). — On a enseigné : l'attestation peut aussi porter sur le « détachement » de tel ou tel. Qu'entend-on par là ? Lorsqu'il arrive à quelqu'un de vendre son bien patrimonial, ses proches parents remplissent des tonneaux de grains rôtis et de noix[2], que l'on brise ensuite devant les enfants, qui se mettent à cueillir ces fruits, en s'écriant : un tel a été détaché (coupé) de son bien ; et lorsque ce bien lui fait retour (au jubilé), on recommence la même cérémonial, en disant : un tel est rentré dans son bien patrimonial. R. Yossé b. R. Aboun dit : de même si quelqu'un accomplit une mésalliance, ses proches parents remplissent aussi un tonneau de grains rôtis et de noix[3], qu'après avoir brisé, on laisse recueillir par les enfants, qui s'écrient alors : un tel a été détaché de sa famille. Au moment où il répudie sa femme, on recommence ce cérémonial, en s'écriant : un tel est retourné à sa famille.

« Ils pourront attester, une fois devenus grands (majeurs), ce qu'ils ont vu étant petits (mineurs). » C'est seulement après avoir atteint l'âge de majorité qu'ils sont admis à attester ce qu'ils ont vu en leur minorité ; mais, à ce moment primitif, leur attestation ne serait pas encore admise. Pourtant, on a enseigné ailleurs[4] : Une femme ou un enfant sont dignes de foi lorsqu'ils déclarent avoir vu une ruche d'abeilles se rendre dans tel champ, le propriétaire peut y aller en retirer le miel ; pourquoi donc est-il dit ici de ne pas admettre le témoignage des enfants ? R. Aḥa ou R. Ḥanania répond au nom de R. Yoḥanan que R. Yoḥanan b. Broqa a seulement admis le témoignage des enfants pour une ruche d'abeilles, car même en la volant on n'enfreindrait pas de

1. J., tr. *Sota*, I, 1 (t. VII, p. 223). 2. J., tr. *Qiddouschin*, I, 5 (f. 60c). 3. C'est peut-être de là que provient l'usage des femmes de jeter des noix à la tête du fiancé le samedi matin avant son mariage, dit M. Weissmann, en note à ce pass. de l'éd. Krotosin. 4. Tr. *Bava qama*, X, 2.

précepte légal (c'est un bien presqu'abandonné à tout venant). Toutefois, ajoute R. Oschia, c'est vrai pour les abeilles qui voltigent encore ; mais une foi qu'elles sont au repos sur le branchage d'un voisin, l'attestation contraire n'est plus valable. R. Zeira demanda : ne semble-t-il pas qu'il faille ajouter foi à une attestation portant sur un fait immédiat, non pour une époque ultérieure ? C'est aussi mon avis, répondit R. Mena, et il a été enseigné aussi[1] : c'est vrai seulement (d'ajouter foi à leur attestation) lorsqu'aussitôt après la vue du déplacement, ils l'ont déclaré ; mais si, après être sortis, ils sont revenus pour faire leur déclaration, il est à craindre que l'attestation se fasse par crainte, ou par séduction.

## CHAPITRE III

1. En cas de violence faite aux jeunes filles nubiles suivantes, l'amende à payer au père[2] est due, savoir en cas de cohabitation avec une bâtarde, ou une descendante de la tribu vouée au culte, ou une samaritaine, ou une prosélyte, une captive et une servante, qui ont été rachetées, converties et libérées, à l'âge de moins de 3 ans et un jour. Celui qui cohabite avec sa sœur, ou la sœur de son père, ou la sœur de sa mère, ou la sœur de sa femme, ou la femme de son frère, ou la femme du frère de son père, ou une femme menstruée, sera mis à l'amende ; mais malgré la peine du retranchement, il n'y aura pas de peine capitale édictée par le tribunal.

Comme il est écrit (Deutéron. XXII, 19) : *elle sera pour lui une femme*, il faut encore (malgré la violence accomplie) que ce soit une femme digne de lui. Mais est-ce qu'une fille illégitime est digne de lui ? (Pourquoi donc est-ce qu'en cas de violence accomplie sur elle, il faut payer une amende ?) C'est que, répond R. Simon b. Lakisch, comme il est écrit (Exode, XXII, 17) : *Il pèsera* (paiera) *l'argent selon le douaire des vierges*, la manière pléonastique de s'exprimer ainsi étend l'amende à beaucoup de jeunes filles (même à celles que l'on suppose impropres au mariage). R. Zeira objecta : s'il était écrit « aux jeunes filles, selon leurs douaires » (au pluriel), cette extension de l'amende serait justifiée ; mais puisqu'il est dit « selon *le* douaire », le texte biblique ne doit avoir en vue qu'une somme égale au douaire de celles qui se marient (non des impropres) ; quel verset donc justifie les autres amendes prescrites par la Mischnâ ? On le sait, comme l'a enseigné Ḥiskia[3], de ce qu'il est dit (ibid. 17) : *Si son père refuse, etc.* ; ce texte indique la règle en cas de refus par le père ; mais, s'il y a un autre refus, ou un empêchement par cause céleste (comme l'inaptitude), d'où sait-on que l'amende est due ? De ce que ce

1. Tossefta au tr. *Bava mecia'*, ch. 2. 2. Une amende de 50 sicles. Exode, XXII, 17 ; Deutéron, XXII, 29. 3. V. Mekhilta, section Mischpatim, § 17.

verset dit (avec redondance) : *refuser*, *il refuse*. S'il en est ainsi (en raison de cette extension), en cas de relation illicite avec une servante, on devrait aussi être passible d'une amende? Cette extension est inadmissible, car on a enseigné[1] : Il ne faut pas croire que la cohabitation avec une esclave araméenne entraîne une pénalité, parce qu'il est dit (ibid. 16) : *Il devra la prendre pour femme* : ce devoir est prescrit au cas où (sans violence) le mariage serait effectif, non au cas où ce mariage n'aurait pas d'effet juridique (comme pour une esclave). Mais, fut-il objecté, un mariage avec une sœur n'aurait pas de valeur, et pourtant celui qui accomplirait sur elle une violence serait passible d'amende? Là, il y a cette différence à noter que le mariage de celle-ci avec tout autre serait valable. Par contre ne peut-on pas objecter qu'en cas de violence commise sur la fille, laquelle peut se marier avec un autre, on n'est pas condamné à l'amende? C'est qu'en ce cas, il y a une autre distinction à établir, à savoir qu'il y a pénalité capitale, et qu'à côté de celle-ci, on n'est pas passible d'amende. Cette dernière subsiste pour violence sur « une descendante de la tribu vouée au culte » ; car, dit R. Yossé, on éprouve seulement à leur égard la crainte qu'il y ait eu en elle des alliances impropres[2], et ce n'est pas par la crainte du mélange d'esclave (défense plus grave). Si l'on éprouvait une telle crainte, la relation avec une telle descendante ne devrait pas entraîner d'amende (pas plus qu'avec une esclave); or, la Mischnâ dit bien qu'il y a une amende à payer en ce cas.

L'amende est due en cas de violence « sur une Cuthéenne » (samaritaine). Ceci est conforme à l'avis de celui qui dit : le cuthéen est considéré comme israélite sous tous les rapports ; car, selon l'avis opposé, de ne pas le considérer comme païen, cette amende n'aurait pas lieu d'être appliquée (puisque l'union régulière n'aurait pas d'effet juridique). Or, on trouve une discussion à ce sujet[3] : selon l'avis de Rabbi, le cuthéen est considéré comme païen; selon l'avis de R. Simon b. Gamaliel, il est considéré comme israélite sous tous les rapports. Cependant, même en admettant que le cuthéen soit l'égal d'un païen, n'y a-t-il pas lieu d'imposer l'amende, puisqu'il est séparé de la communauté pure[4] à titre d'issu de l'union entre un païen ou un esclave avec une fille d'israélite, dont l'enfant est tenu pour illégitime ; or, pour la violence commise sur une enfant illégitime, n'y a-t-il pas également une amende à payer? Non, au point de vue de la gravité des conséquences, savoir pour la question de généalogie, on admet pour le cuthéen qu'il est né de l'union entre un païen ou un esclave avec une fille d'israélite, et par suite l'enfant né ainsi est illégitime ; mais pour la question d'amende (moins grave), on suppose le cuthéen comme né des relations d'un israélite avec une païenne (en ce cas, l'enfant serait païen, d'après la mère ; il faut donc en revenir à l'opinion qui

1. Ci-dessus, I, 4. 2. A ce titre seul, Josué l'a écartée du reste de la communauté. V. J., tr. *Qiddouschin*, IV, 1 (f. 63c). 3. V. J., tr. *Berakhoth*, VII, 1 (t. I, p. 129). 4. V. tr. *Yebamoth*, VII, 6 (t. VII, p. 107) ; tr. *Guittin*, I, 4.

déclare la cuthéen israélite en tout). R. Yossé b. R. Hanina dit[1] : celui qui viole ou séduit une orpheline est dispensé d'amende[2]. R. Aba b. Mamal dit : ce sujet est l'objet d'une discussion, et l'avis précédent est conforme à celui de R. Yossé le Galiléen (qui dispense l'homme de payer l'amende, § 3, lorsque le père n'a plus de pouvoir sur sa fille) ; tandis que, selon l'avis opposé de R. Akiba, l'amende est due même pour elle, et celle-ci lui revient à elle. R. Yossé dit : Notre Mischnâ le confirme en disant que l'amende est due pour celle qui a été convertie ou rachetée avant l'âge de 3 ans et un jour. Or, celle-ci est certes comme une orpheline, et il a été dit que du verset, *parce qu'il l'a fait souffrir* (Deutér. XXII, 29), on conclut à l'extension de l'amende en cas de viol d'une orpheline, selon R. Yossé le Galiléen ? On peut expliquer, dit R. Aḥa, que l'union a eu lieu avant le décès du père, et quoique celui-ci soit mort, le coupable est censé payer l'amende au père. — [3].

2. Pour les cas suivants, il n'y a pas d'amende : cohabitation avec une prosélyte, une captive, ou une esclave, qui ont été rachetées, converties, ou libérées à l'âge de plus de 3 ans et un jour[4]. R. Juda dit : une captive rachetée reste dans sa sainteté[5], si même elle était déjà grande lors du rachat.

3. Celui qui cohabite avec sa fille, ou la fille de sa fille, ou la fille de son fils, ou la fille de sa femme (belle-fille), ou la fille du fils de sa femme, ou la fille de la fille de sa femme, n'a pas d'amende à payer, puisqu'il s'expose à la peine capitale prononcée par le tribunal, car celui qui s'expose lui-même à la mort n'a pas d'argent à payer, comme il est dit (Exode XXII, 21) : *Sans qu'il y ait eu d'accident*[6], *il sera puni d'une amende.*

R. Yoḥanan dit : R. Juda étend seulement la présomption de pureté à la captive rachetée, sous le rapport de l'amende (pour ne pas laisser le coupable impuni), non pour le reste. R. Ḥiya enseigne selon lui, de plus[7], que son douaire sera fixé à 200 zouz (comme pour toute autre vierge). Selon R. Simon b. Lakisch, on pourra aussi lui faire manger de l'oblation (si c'est une fille de Cohen). Selon cet avis (d'étendre aussi à cette fille le privilège de l'oblation), R. Juda et R. Dossa expriment au fond la même opinion, car il a été enseigné[8] : une femme qui a été faite captive peut continuer à manger de l'oblation, selon R. Dossa (sans se préoccuper de son passé), et R. Hanina vint dire au nom de R. Simon b. Lakisch que l'avis de R. Dossa sert de règle.

1. Ci-après, IV, 5 (f. 28c). 2. Due « au père de la jeune fille », non à celle qui n'a plus de père. 3. Suit un long passage jusqu'à la fin du §, traduit tr. *Troumoth*, VII, 1 (t. III, p. 72-80). 4. Alors, elle n'est plus vierge peut-être. 5. Dans la présomption de pureté. 6. C.-à-d. de mort. 7. Tossefta à ce tr., ch. 3. 8. Tr. *Edouyoth*, III, 6.

Pourquoi la dispense d'amende (en cas d'inceste, § 3) tient-elle à ce que « le père s'est exposé à la peine capitale »? N'est-ce pas parce qu'en cas de cohabitation de cette fille avec un autre, l'amende est payable au père? On peut répondre qu'il s'agit du cas où, de suite après la cohabitation, le père est mort (et comme en dehors de la peine capitale il est dispensé de payer l'amende, elle n'a rien à réclamer aux héritiers du défunt). Ceci est juste d'après l'avis de R. Yossé le Galiléen[1]; mais, selon l'opinion de R. Akiba, l'amende est due pour violence commise sur une fille indépendante du pouvoir paternel, et le montant de l'amende revient à elle. R. Jérémie dit au nom de R. Eléazar : il semble que la punition de l'amende soit seulement applicable « s'il n'y a pas eu d'accident » (de décès); il va donc sans dire que si un tel cas est survenu, il n'y a pas d'amende, mais pénalité capitale; pourquoi le texte ajoute-t-il ensuite : *S'il y a eu accident*? Cette expression superflue indique que l'homicide volontaire est passible des conséquences de l'avertissement[2]. Mais, objecta R. Yossé, ne résulte-t-il pas des propres termes de notre Mischnâ, que celui qui s'expose à la peine capitale n'a pas d'amende à payer? (Ne va-t-il pas sans dire qu'en cas d'homicide involontaire l'amende est due, malgré le décès?) En effet, dit Hiskia, voici comment R. Jérémie aurait dû compléter son dire (pour justifier la dispense d'amende en cas d'accident involontaire) : de ce verset (Lévit. XXIV, 21), *celui qui frappe une bête devra la rembourser, et celui qui tue un homme mourra*, on conclut que pour l'un et pour l'autre de ces coups mortels, on n'établit pas de distinction entre l'acte volontaire et l'involontaire ; pour la bête frappée l'amende est due, et non pour l'homme tué.

3 (4) Pour une jeune fille fiancée, puis répudiée[3], R. Yossé le Galiléen dit qu'il n'y a pas d'amende à payer (en cas de relation illégale); R. Akiba maintient la peine de l'amende, mais en spécifiant que cet argent sera pour elle.

Quel est le motif de R. Yossé le Galiléen? C'est qu'il est écrit (Deutéron. XXII, 28) : *qui n'est pas encore fiancée*; l'amende n'est donc pas due pour relation illicite avec celle qui est fiancée, tandis que R. Akiba explique l'expression « qui n'est pas encore fiancée » en ce sens : Aussi longtemps qu'une jeune fille n'a pas été fiancée, l'amende est payable au père ; mais si elle a été fiancée (et, qu'après répudiation, elle est devenue indépendante), l'amende (due en tous cas) lui sera payée à elle. Puis donc que, d'après R. Akiba, une fois la jeune fille fiancée, l'amende est due à elle, au lieu de conclure des expressions « jeune fille » et « vierge » à la dispense de l'amende pour viol d'une adolescente (2e majorité), ou d'une fille blessée par accident (ligno icta), on devrait dire que l'amende pour viol d'une jeune fille est payable au père, tandis que

1. Cf. ci-dessus, § 1. 2. Il ne faut pas croire qu'en cas d'homicide involontaire, ou d'homicide sans avertissement, l'amende ne soit pas due. 3. Dans cet état, elle n'est plus soumise au pouvoir du père, à qui l'amende est payable.

pour l'adolescente on la payera à elle-même, comme du terme *vierge*, on conclurait que l'amende due est payable au père, tandis que pour la fille blessée par accident, l'amende est payable à elle-même ? Là, il y a cette distinction à établir que la répétition (superflue) du terme *jeune fille* a pour but d'exclure l'adolescente de la règle sur l'amende, comme le terme *vierge* répété sert formellement à exclure celle qui a été blessée par accident[1]. Mais n'est-il pas dit : « qui n'est pas encore fiancée » ? (Et pourtant celle qui l'a été, devenue indépendante, n'entraîne pas d'amende ?) C'est que l'on a recours à cette expression pour établir une comparaison entre le séducteur et celui qui viole : comme pour ce dernier (à l'égard duquel ladite expression se retrouve) l'amende à payer est de 50 sicles, la somme due sera la même à payer par le séducteur. Est-ce à dire que, selon R. Yossé le Galiléen (qui emploie ladite expression pour établir la dispense d'amende en ce cas), la même amende de 50 sicles n'est pas imposée au séducteur ? Il déduit cette obligation de l'analogie des termes *argent*, employés pour les 2 sortes de culpabilité ; et comme au 1er cas, la somme due est de 50 sicles, elle l'est aussi au 2e cas.

Si un homme viole ou séduit une fille avant qu'elle ait été fiancée, puis elle devient fiancée aussitôt après, R. Yossé maintient-il l'amende, ou non ? Certes, elle est due, comme R. Aḥa l'a déjà dit (§ 1). Or on a enseigné : du verset, *parce qu'il l'a fait souffrir* (ibid.), on conclut à l'extension de l'amende en cas de viol d'une orpheline, selon R. Yossé le Galiléen. On peut expliquer, dit R. Aḥa sur ce sujet, que l'union a eu lieu avant le décès du père, et quoique celui-ci soit mort, le coupable est censé payer l'amende au père. Telle est donc la règle en cas de relation avec cette fille avant la mort du père, et qu'aussitôt après le père meurt ; ou encore, en cas de relation avec elle, avant qu'elle soit fiancée, et qu'aussitôt après, elle devienne fiancée (l'amende est due). Mais quelle est la règle, demanda R. Zeira au nom de R. Ḥisda, en cas de relation avant le mariage de cette fille, et qu'aussitôt après elle se marie ? (L'amende est-elle payable au père ou à elle-même ?) Puisque pour la fille devenant fiancée, quoiqu'elle soit en puissance de mari, l'amende est payable au père (en raison de l'état initial de la fille), de même, pour celle qui se marie ensuite, quoiqu'elle soit alors en puissance de mari, l'amende est payable au père.

5. Le séducteur est passible pour 3 causes, et celui qui viole pour 4 causes. Le premier paie pour la honte, le dommage qu'il cause, et une amende[2] ; le second doit de plus un dédommagement pour la violence qui a causé une douleur. Or, c'est là une différence entre les deux, c'est que ce dernier cause de plus une douleur, non le séducteur. Aussi, celui qui viole devra payer l'amende de suite, mais le séducteur a le temps jusqu'à ce qu'il se sépare de cette femme. Celui qui a fait violence boira

1. Siffri, section *Ki-thetsé*, n° 244. 2. Elle est de 50 sicles ; ci-dessus, § 1.

désormais dans son verre flétri[1], tandis que le séducteur est libre de ne pas épouser la fille.

L'avis de la Mischnâ « de payer pour avoir causé une douleur » est en désaccord avec R. Simon[2], qui dispense d'un tel payement ; car ce cas ressemble à celui qui couperait une verrue de son prochain, qu'il faudrait enlever plus tard, ou à celui qui moissonnerait les plants de son prochain, qu'il faudra également couper plus tard (de même, lorsqu'elle se mariera, la fille devra bien subir le contact de son mari). Subir une violence, lui fut-il répliqué, ne ressemble pas à une cohabitation volontaire, pas plus que l'on ne peut comparer un mariage accompli sur du fumier, au mariage accompli sous un dais. Mais alors, comment R. Simon explique-t-il les mots « parce qu'il l'a fait souffrir ? » Selon lui, répondit-on au nom de R. Ḥisda, il s'agit du cas où la relation a eu lieu en se trouvant sur des chardons (d'eux vient la souffrance, non du contact marital).

« Le séducteur, est-il dit, a le temps de payer jusqu'à ce qu'il se sépare de cette femme. » Toutefois, ajoute R. Ḥisda, c'est seulement dû lorsque de suite, il n'a pas l'intention de l'épouser ; mais du moment qu'il consent à l'épouser, il n'a rien à payer. R. Ismaël a enseigné : le verset (Exode, XXII, 16) *Il pèsera l'argent selon la dot des vierges* indique que le séducteur est seulement tenu de fournir la somme à payer aux vierges, autrement dit le douaire (non une amende, s'il l'épouse). Ainsi, il est dit d'autre part (Genèse, XXXIV, 12) : exigez de moi une forte somme (en douaire) et beaucoup de présents. R. Eléazar demanda : est-ce que les filles d'une femme violée (laquelle n'a pas droit à la reprise du douaire, lors du décès du mari) ont droit à être nourries sur les biens laissés après décès du père ? Il va sans dire qu'une femme violée (ne bénéficiant pas du douaire) ne tire pas parti de la considération des enfants mâles : de même, il va sans dire que, pour la femme séduite (qui a droit au douaire), ses filles devront être nourries sur les biens laissés par le père défunt. Pourquoi donc y a-t-il plutôt doute pour les enfants de celle qui a été violée que pour ceux de la femme séduite ? Pourquoi ne pas émettre le doute au sujet des deux, et demander si les filles de l'une comme celles de l'autre ont droit à la nourriture sur les biens du défunt ? Non, la question n'est posée que d'après les rabbins (comme d'après eux, la 1re n'a pas de douaire, ses enfants n'ont-ils pas non plus droit à la nourriture, ou l'ont-ils ?) ; tandis qu'il n'y a pas de doute selon R. Yossé b. R. Juda, puisqu'il a été enseigné qu'il déclare : celui qui a commis la violence doit payer à cette femme un douaire de 100 zouz, dont l'effet est réversible sur les enfants (la question posée selon l'avis des rabbins n'est pas résolue).

5. Le mari est tenu de boire à ce verre flétri, la femme fût-elle bancale, ou aveugle, ou atteinte de la lèpre ; mais s'il trouve qu'après le

1. Il ne pourra pas divorcer. 2. Cf. ci-après, IV, 1 (f. 28c, fin).

mariage, elle s'est rendue coupable d'une relation illicite, ou si, sous d'autres rapports, elle n'est pas digne d'entrer dans la communauté d'Israël, il ne pourra plus la garder, comme il est dit (Deuter. XXII, 19) : *elle sera pour lui une femme*, si elle est digne de lui appartenir comme telle.

6. R. Eléazar dit : celui qui séduit une orpheline fiancée, puis répudiée, est dispensé de payer une amende [1], celui qui la viole est tenu de payer.

R. Jérémie ou R. Ḥiya dit au nom de R. Simon b. Lakisch : le verset *elle deviendra pour lui une épouse*, appliqué au calomniateur, n'avait pas besoin d'être exprimé ; il est inutile de le dire, puisque cette femme se trouve déjà en puissance de cet homme (dont il est dit : *il ne pourra pas la renvoyer*). Pourtant ce verset a été énoncé, afin d'en conclure qu'il s'agit là de l'appliquer à l'exposé d'une comparaison entre cette expression usitée pour le calomniateur et les mêmes termes employés au sujet de celui qui a violé une jeune fille : comme pour le calomniateur, il s'agit d'une femme digne d'être épousée (puisque le mariage a eu lieu), de même en cas de violence, l'obligation d'épouser n'est réelle que s'il s'agit d'une femme digne du titre d'épouse. Mais (pour compléter la comparaison) on devrait dire que le calomniateur est condamné à l'amende, parce qu'il s'agit d'une femme digne de lui ; et de même celui qui a commis une violence ne devrait être tenu de payer l'amende qu'à l'égard d'une femme *digne d'être épousée* ? En effet, répond R. Zeira ou R. Oula, au nom de R. Ismaël, de la part de R. Eléazar : il n'était pas besoin d'énoncer pour le calomniateur qu'elle sera sa femme, puisqu'elle est déjà en puissance de ce mari ; cependant, ce verset a été exprimé pour indiquer qu'il y a une déduction par analogie à tirer de la similitude des termes employés aux deux cas : il suffit au calomniateur qui a répudié sa femme (malgré la défense *de ne pas la renvoyer*), de la reprendre ; de même, celui qui a commis une violence et aurait (à tort) renvoyé la jeune fille devra seulement la reprendre [2]. R. Hiya a enseigné [3] : aussi bien celui qui a commis une violence, que le calomniateur qui aurait répudié la femme qui lui incombe, sera contraint de la reprendre (d'exécuter le précepte affirmatif de l'épouser) ; si c'est un cohen (qui ne peut épouser une femme répudiée), il subira la pénalité de 40 coups de lanière (pour infraction à la défense du renvoi, sans la reprendre). Ainsi il a été enseigné [4] : de l'expression *épousée par un mari* (ibid. 22), on conclut qu'il faut comprendre dans la même règle, la femme qui aurait déjà reçu son mari dans la maison paternelle (ayant cohabité avec lui) comme fiancée, et celui qui, après lui, cohabite avec elle subira la peine de la

1. Puisque cet argent revient à elle, on suppose qu'en se laissant faire elle n'a pas songé à se faire payer. 2. Il n'aura pas à subir la pénalité des coups de lanière pour infraction d'une défense. 3. Tossefta à ce tr., ch. 3. 4. J., tr. *Qiddouschin*, I, 1 (f. 58b).

strangulation. Finalement, il en sera ainsi, non seulement lorsque son mari l'aura épousée régulièrement, mais aussi en cas d'irrégularité[1]. C'est seulement pour ce dernier cas, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, que le texte a dû nous enseigner l'efficacité du mariage pour ses conséquences, car s'il en est de même en cas de cohabitation régulière, à quoi bon dire que son mari la constitue comme épouse ? Ce cas pourrait être conforme à l'enseignement émis ailleurs[2] : Si une vierge fiancée a subi tour à tour le contact de 2 hommes, le 1er sera passible de la lapidation, et le 2e de la strangulation (elle n'était plus vierge pour le second) ; si une jeune fiancée a subi le contact irrégulier de dix hommes, et un seul a cohabité régulièrement, tous sont passibles de la peine de lapidation ; si tous ont cohabité régulièrement, le 1er seul sera condamné à la lapidation et les autres à la strangulation ; si dix hommes ont eu avec elle un simple contact et un seul a achevé l'acte conjugal, tous seront condamnés à être lapidés ; si tous ont également achevé la cohabitation, le 1er seul sera condamné à la lapidation, et les autres à la strangulation ; s'il s'agit d'une femme libre, tant les dix hommes qui ont cohabité avec elle irrégulièrement que celui qui a cohabité régulièrement, tous sont passibles de l'amende ; si tous ont cohabité régulièrement, le 1er seul est passible de l'amende (ayant eu commerce avec une vierge), et les autres sont dispensés. Si elle a choisi l'un d'eux pour l'épouser, tous sont dispensés de l'amende, puisqu'ils échappent à la défense négative de ne pas pouvoir l'épouser ; après avoir renoncé à ce 1er choix, elle peut choisir n'importe lequel d'eux (et les mêmes suites juridiques subsistent). Celui qui cohabite avec la sœur de sa femme (qu'il est interdit d'épouser) échappe à la pénalité de l'amende, en raison de l'interdit ; si ensuite, la femme légitime de cet homme meurt, la dispense subsiste en raison de l'état primordial de la belle-sœur (bien qu'actuellement, elle soit libre) ; si l'homme meurt, le devoir d'épouser cette femme violée n'est pas reversible en lévirat (sur le frère survivant).

R. Yoḥanan dit que l'avis exprimé là par R. Eléazar (§ 7) est conforme à celui de son maître R. Akiba : comme celui-ci a dit (§ 4) que l'amende est due pour viol d'une jeune fille fiancée, puis répudiée, laquelle amende sera remise à elle ; de même R. Eléazar professe ici un avis analogue. S'il en est ainsi, l'obligation devrait aussi subsister en cas de séduction ? On peut répondre, dit R. Jérémie au nom de R. Eléazar, que la dispense est justifiée, parce que la femme a pardonné au séducteur. Mais, peut-on renoncer à ce qui ne vous appartient pas (puisque la honte et le dommage échoient au père) ? Il peut s'agir d'une orpheline. En effet, dans l'école de Rabbi, on a enseigné ainsi : pour une orpheline, R. Eléazar impose l'amende à celui qui viole cette fille, non à celui qui la séduit. Mais peut-on renoncer d'avance à ce qui ne vous appartient pas encore ? (L'orpheline peut-elle disposer d'une amende avant que la justice la lui ait assignée ?) Et ce n'est pas à dire qu'il s'agit de son bien à elle ; car d'a-

1. *In caso indebito,* 2. Tr. *Synhédrin,* VII, 15, et ci-après, § 9.

près ce qu'a dit R. Aboun b. Ḥiya au nom de R. Zeira, dès le premier moment, l'amende n'est pas applicable (et ne lui est pas acquise)? Or, il a été enseigné plus loin (IV, 1) : « Si elle se trouve avoir comparu en justice (le tribunal s'est prononcé) avant la mort du père, le montant des sommes perçues revient à celui-ci ; si le père est déjà mort à ce moment, l'argent appartiendra aux frères de la fille, qui héritent du père. » Si donc, elle avait droit à l'amende de suite après le mal commis (avant la sentence du tribunal), à quoi bon parler de la sentence juridique, et le texte devrait dire que dès le premier moment (après le décès du père) ces sommes reviennent aux frères ? (Donc elle n'acquiert qu'après la sentence, non de suite; comment peut-elle renoncer à l'amende?) Raba répond au nom de R. Hisda : notre présente Mischnâ parle seulement de la honte et du dommage causés à une fille séduite (non de l'amende, sur laquelle il reste à statuer). Or, selon l'avis de R. Mena, au contraire, l'obligation imposée à celui qui viole est applicable aux 3 sortes de payement à faire, de même que le séducteur est dispensé de tout paiement. En effet, R. Abin dit que Saméi demanda pourquoi le séducteur serait dispensé même de l'amende (à laquelle la fille ne saurait renoncer d'avance)? Il faut entendre que celui qui viole est condamné à tout ; tandis que le séducteur est dispensé de payer pour la honte et le dommage, non de l'amende (qui reste due). Comment donc R. Akiba peut-il dire que celui qui viole, comme le séducteur, est dispensé de tout? (Ce qui semblerait dire que la fille peut renoncer aussi à l'amende?) Cette version doit être attribuée à R. Yossé le galiléen (il parle du cas d'une orpheline, qui peut disposer de ses biens).

7 (8). Comment paye-t-on pour la honte ? La somme à payer varie selon la position sociale de l'homme et de la fille qu'il a violée ou séduite. Comment paye-t-on pour le dommage? On estime ce que la fille aurait perdu de sa valeur, si on la vendait comme esclave [1]. L'amende (biblique) reste la même pour toutes les personnes; partout où la Bible [2] a fixé la somme, cette somme reste la même pour tout le monde.

Causer une honte à une grande personne ne ressemble pas au même fait accompli envers un enfant ; de même, il est différent d'être rendu honteux par une grande personne, ou par un enfant. Ainsi, lorsqu'une grande personne subit une honte, elle est vivement impressionnée, bien que le dommage causé soit minime ; tandis que la honte subie par un enfant est moindre, bien que le dommage (le mal) soit plus grand (voilà pourquoi les sommes varient).

8. Pour toute jeune fille susceptible d'être vendue (qui est encore au pouvoir du père), il n'y a pas d'amende due ; dès que l'amende est due,

1. C'est la même méthode que celle indiquée pour estimer le dommage qu'on a fait subir à une personne en la blessant. V. tr. *Bava qama*, VIII, 1. 2. V. § 4, note.

il n'y a plus lieu à vente. Ainsi, une enfant pourra être vendue sans être la cause d'une amende (en cas de cohabitation illégale). Pour une jeune fille (de plus de 12 ans), il y a lieu de payer l'amende, mais elle n'est plus l'objet d'une vente ; enfin une adolescente (à 12 ans 1/2) ne peut plus être vendue, mais elle n'est pas non plus l'objet d'une vente.

9. Celui qui déclare avoir séduit la fille d'un tel, devra payer pour la honte et le dommage causés d'après sa propre assertion, non l'amende[1]. De même, celui qui dit avoir volé un animal, l'avoir égorgé et vendu, payera le capital dû selon sa propre assertion, sans avoir à y ajouter de double payement, ou 4 ou 5 fois la valeur comme amende. Celui qui déclare que son bœuf a tué un tel, ou le bœuf d'un tel, devra payer selon sa propre déclaration ; mais s'il déclare que son bœuf a tué l'esclave d'un tel[2], il ne payera pas selon son dire. Voici la règle : tout payement au delà du dommage causé (avec amende) n'est pas dû par celui qui s'accuse lui-même.

R. Hiya dit au nom de R. Yoḥanan : l'avis de la Mischnâ, de ne pas imposer d'amende pour une enfant mineure, émane de R. Méir ; car, selon les autres sages au contraire, le droit de vente et l'amende sont applicables à la même époque (à l'enfance). Selon R. Méir, dès qu'une fille est âgée d'un jour jusqu'à l'âge de 3 ans et un jour, elle est susceptible d'être vendue, mais celui qui a des relations avec elle n'est pas passible d'une amende; à partir de cet âge jusqu'à celui de la puberté[3], elle est susceptible d'être vendue, et celui qui a des relations avec elle n'est pas passible d'amende ; à partir de cette dernière époque jusqu'à la 2e majorité, celui qui a des relations avec elle est passible d'amende, et l'on ne peut plus la vendre ; enfin, pendant l'époque transitoire de l'adolescence, on ne peut plus la vendre, mais elle ne donne pas lieu à une application d'amende. Selon les autres sages, au contraire, dès qu'une fille est âgée d'un jour jusqu'à l'âge de 3 ans et un jour, elle est susceptible d'être vendue, mais celui qui a des relations avec elle n'est pas passible d'amende ; à partir de cet âge jusqu'à celui de la puberté, la faculté de vendre et d'appliquer l'amende en cas de relation par violence subsistent simultanément. On a enseigné ailleurs[4] : « Celui qui cohabite avec une jeune fille fiancée n'est coupable (passible de pénalités) que si c'est une jeune fille nubile, vierge, fiancée dans la maison de son père ; si 2 hommes ont cohabité avec elle, le 1er seul mourra par la lapidation, et le 2e par la strangulation. » Or, dit R. Yossa au nom de R. Yoḥanan, ou R. Hiya au nom de R. Eléazar, les restrictions énoncées pour la culpabilité émanent de R. Méir ; car, selon les autres sages, même une enfant (non nubile) donne lieu (le cas échéant) à

1. On lui en fait remise, à cause de son aveu. 2. C'est là une amende, non un paiement. 3. Ce passage est complété d'après la Tossefta à ce tr., ch. 3, fin, comme le propose le comment. *Pné-Mosché.* 4. Tr. *Synhédrin,* VII, 14.

la culpabilité. Quel est le motif de R. Méir? C'est que la façon d'écrire le mot *fille* (sans H finale), dans le texte biblique en question (Deutéron. XXII, 20 et s.), vise l'exclusion de l'enfant. Comment les autres sages justifient-ils la particularité de ce terme (sans l'appliquer à exclure l'enfant)? C'est que, dit R. Abahou au nom de R. Simon b. Lakisch, ils l'expliquent ainsi : dans le passage de la Bible (du calomniateur), on trouve une fois le mot *fille* écrit d'une façon complète (avec H finale), pour indiquer que dans tout ce chapitre il s'agit d'une grande fille, nubile (c'est donc qu'ailleurs, pour la fille violentée ou séduite, l'enfant est comprise dans la règle de la fille nubile). Au contraire, répliqua R. Méir aux autres sages, le mot *fille* employé dans le chapitre relatif au calomniateur, désigne forcément une grande personne, puisqu'une enfant ne saurait être condamnée à la lapidation [1]. A quel but les rabbins appliquent-ils alors le mot *fille* de ce dernier texte? Cette particularité, répond R. Abin, indique que, selon eux, lorsque le mari a eu une relation irrégulière (*in vaso indebito*) avec sa femme [2], les mêmes lois subsistent. Jacob b. Aba demanda devant Rab : quelle est la règle en cas de cohabitation avec une enfant fiancée? La pénalité, répondit Rab, est celle de la lapidation. Et en cas de cohabitation avec une adolescente? J'invoque le terme biblique *fille*, répondit-il, à l'exclusion de l'adolescente (qui n'entraîne pas ladite pénalité). Mais alors, fut-il répliqué, on devrait déduire du même terme *fille* que pour l'enfant, ladite pénalité n'est pas non plus applicable? De même, répondit-il, que tu reconnais qu'il y a lieu d'appliquer l'amende en cas de viol d'une enfant, par déduction des mots (superflus) « parce qu'il l'a fait souffrir » ; de même, il y a lieu d'étendre à l'adolescente la pénalité de l'amende, déduite de la même expression (non la peine de la lapidation). Rab dit : bien que Jacob ait triomphé de moi en stricte justice (par sa logique), il est de règle qu'en cas de cohabitation avec une enfant (fiancée), l'homme est passible de la lapidation, mais l'enfant sera acquittée. R. Abin au nom de Samuel, sur la demande faite d'où cette règle a été déduite, dit le savoir par déduction de ce verset (ibid. 25) : *L'homme seul qui a cohabité avec elle mourra* ; or, on sait bien que la *fille* (violentée) *n'a pas commis de péché mortel*, et, pourtant le texte le dit formellement : *Il ne sera rien fait à la fille, car elle n'a pas péché*, dans le but (sous-entendu) qu'en cas de cohabitation avec une enfant fiancée, l'homme seul est passible de la lapidation, non la fille.

Sur ce qu'il est dit (§ 9), « il ne payera pas selon son dire », R. Isaac demanda [3] : Est-ce que le meurtrier paye d'après son dire la valeur intrinsèque de l'esclave tué (hormis l'amende en plus)? Mais que demande-t-on là? (s'il y a dispense de l'amende, comment condamner le meurtrier à payer les 30 sicles?) Voici comment la question est posée : les 30 *selâ* de paiement fixés par

1. Du terme défectueux, sans H, employé là, il faut peut-être conclure qu'il n'est toujours applicable qu'à une grande fille (majeure). 2. Le mot *Naar* (sans H) signifie *garçon* (donc : *si hominis modo inivit*). Cf. ci-après, IV, 4. 3. V. J., tr. *Schebouoth*, V, 7 (f. 36c).

la Bible pour la mort de l'esclave forment-ils l'amende (fût-ce la valeur de l'esclave), ou bien nomme-t-on ainsi ce qu'il faut payer au-delà du montant dû? Or, s'il est entendu que tous les 30 sicles prescrits forment l'amende, il ne sera pas tenu de les payer; s'il est tenu, au contraire, de payer au-delà pour l'amende, il faudra la payer? C'est qu'il a été enseigné[1] : Si l'un dit « ton bœuf a tué mon esclave », et l'adversaire s'en défend; le 1er lui défère le serment, et le second accepte en disant *Amen*, celui-ci est dispensé de tout paiement du dommage (parce qu'on ne doit pas d'amende pour son propre dire; c'est donc que le total des 30 sicles est une amende). Ceci ne prouve rien, dit R. Hagaï devant R. Yossé, car il peut s'agir du cas où le bœuf a tué un esclave frappé de lèpre (de peu de valeur; en ce cas, tous les 30 sicles formeraient l'amende). On peut invoquer ce qui suit, répliqua R. Yossé : « Si l'un dit « ton bœuf a tué mon fils », et l'adversaire s'en défend; le 1er lui défère le serment, et le second l'accepte en disant *Amen*; celui-ci est pourtant condamnable ». Or, s'il y a lieu de justifier le commencement en supposant le cas d'un esclave lépreux, pourquoi ne pas le supposer aussi pour la fin, et dispenser de l'amende le propriétaire du bœuf? On peut expliquer cette fin, répond R. Ḥagaï devant R. Yossé, en adoptant l'avis de celui qui déduit des mots *chacun donnera le montant du rachat de son âme* (Éxode XXX, 12), le devoir de payer l'équivalent de celui qui a frappé[2] (il faut donc payer, même en cas de non-valeur de l'être frappé). Toutefois, puisque l'on adopte ce dernier avis, et que, par suite, toute la somme à payer est de l'amende, est-ce qu'en cas d'aveu de l'amende (ce qui, strictement, entraîne la dispense) on dira au débiteur de la payer, par acquit de conscience envers le Ciel? On peut résoudre cette question à l'aide de ceci : Il est arrivé à R. Gamaliel de faire tomber la dent de son esclave Tobie, et il alla chez R. Josué, en lui disant avoir trouvé un prétexte pour l'affranchir (il s'en réjouissait). « Cela ne te sert à rien, lui dit R. Josué (puisque tu en as fait l'aveu); l'amende n'est applicable que par voie juridique, sur attestation du dommage causé. » Or, pourquoi ne pas lui dire de s'acquitter pourtant de l'amende, par acquit de conscience? C'est donc qu'on ne le dit pas. R. Gamaliel (amôra) chez R. Abina demanda devant R. Mena : est-ce à dire par ceci que R. Gamaliel adopte l'avis de pouvoir affranchir les esclaves? Non, répondit R. Mena, tout ce récit prouve précisément que c'est interdit; sans quoi R. Gamaliel eût affranchi Tobie dès le principe (sans chercher un prétexte).

## CHAPITRE IV

1. Si une jeune fille a été séduite, ou violée[3], tout ce que l'accusé doit payer pour la honte, le dommage, l'amende, et pour la douleur en cas

1. *Ibid.* 2. V. tr. *Bava qamma*, IV, 6. 3. D'ordinaire, le *Talmud* désigne une « femme violée » par le mot *anoussah;* ici, la Mischnâ emploie le terme biblique *tefoussah* (Deutér. XXII, 28), *prise*, avant la 2e majorité.

de viol, appartient au père de la fille ; et si le tribunal s'est prononcé avant la mort du père, le montant revient à celui-ci. Si le père est mort en ce moment, l'argent appartiendra aux frères de la fille, qui héritent du père. Si le père est mort avant la condamnation de l'accusé, l'argent appartient à la fille.

(2). Si la fille est arrivée au tribunal (pour cette cause) avant la 2e majorité, l'argent appartiendra au père ; et au décès de celui-ci, il est aux frères. Mais, si avant le prononcé de la cause par le tribunal, la fille atteint cette époque de majorité, l'argent lui appartient à elle. R. Simon dit : Quand même la condamnation a eu lieu avant la 2e majorité et du vivant du père, si le père est mort avant le payement, l'argent appartient à la fille.

D'après qui est-il exclusivement question d'une jeune fille nubile ? D'après R. Méir ; car, selon les autres sages, la règle est la même pour une enfant. « Et pour la douleur causée en cas de viol ; » ceci est contraire à l'avis de R. Simon, d'après lequel celui qui viole est dispensé de payer pour la douleur causée[1]. Jusqu'ici, on sait seulement, quelles sommes sont payables au père par suite d'une cohabitation illégale ; mais si quelqu'un a blessé la fille, ou lui a crevé un œil, ou lui a cassé une main, ou lui a brisé une jambe, à qui devra-t-il payer le dédommagement ? Est-ce à elle, ou à son père ? Selon R. Yoḥanan, il payera au père ; selon R. Simon b. Lakisch, il payera à la fille. C'est donc que Resch Lakisch professe l'avis de lui faire bénéficier à elle les produits de ses travaux (ses profits), jusqu'à la 2e majorité ; selon R. Yoḥanan, c'est seulement après cette époque que ses revenus lui sont payés à elle. R. Abin dit au nom de R. Ila : la discussion porte seulement sur les années qui s'écoulent jusqu'au moment de la 2e majorité ; mais à partir de cette époque, tous s'accordent à reconnaître que les revenus de la jeune fille sont payables à elle-même. Il y a 2 enseignements, dont l'un confirme la 1re opinion, et l'autre la 2e opinion. Un enseignement confirme l'avis de R. Yoḥanan en disant[2] : Si quelqu'un blesse le fils ou la fille de son prochain, pour la fille, il paiera de suite ; pour le fils, on établira un bien en usufruit ; s'il a blessé un de ses propres enfants mineurs, fille ou garçon, le père est dispensé de toute amende, et pour ceux de sa fille, il paiera de suite (c'est donc que le revenu de tout mineur appartient au père). R. Judan père de R. Juda et de R. Mathnia dit : il y a un autre enseignement (ib.) dont le commencement et la fin sont conformes à l'avis de R. Simon b. Lakisch, car il est dit : Si quelqu'un blesse sa fille mineure, le montant à payer pour la blessure causée revient à elle ; il est seulement dispensé de payer pour la honte et le dommage (qui reviennent sans conteste au père). Si d'autres l'ont

1. Ci-dessus, III, 5. 2. Tossefta au tr. *Bava qama*, ch. 9, dont nous adoptons ici le texte (un peu différent de la version talmudique).

blessée, le paiement à cet effet lui sera remis à elle ; quant au reste à lui payer, on constituera un capital dont elle aura l'usufruit.

« Pour la honte et le dommage, est-il dit, le montant appartient au père, etc ». Pourquoi, à la suite, la Mischnâ distingue-t-elle entre la mort du père survenue après la sentence juridique, ou avant cet énoncé ? C'est que, enseigne R. Simon b. Yoḥaï, le texte biblique dit tantôt : *Il donnera à la jeune fille*[1], et tantôt : *Il donnera au père de la jeune fille* (Deut. XXII, 29), en vue de 2 circonstances diverses : Si la sentence juridique a été prononcée avant la mort du père, il y a lieu d'appliquer l'expression « il remettra au père de la fille » ; si la sentence n'a été prononcée qu'après la mort du père, on appliquera le précepte « de donner à la fille. » Sur quoi fonde-t-on cette distinction (et les fils n'héritent-ils pas du père défunt) ? On le sait, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, de ce qu'il est écrit (Lévit. XXV, 46) : *Vous les ferez passer en héritage à vos fils, pour qu'ils en prennent possession* ; c.-à-d. vos biens passeront à vos fils, mais ceux-ci ne bénéficieront pas de ce qui revient à vos filles par suite d'amendes imposées, visées par ce verset. Ainsi R. Hiya a enseigné : les fils n'héritent pas du père de l'amende à lui payer pour cohabitation violente avec la fille, ni si elle a été séduite, ni si elle a été blessée.

A quel moment (en général) commence l'obligation de l'amende ? (Est-ce de suite après la violence commise, ou après la sentence rendue en justice ?) Selon R. Yôna, elle est de suite obligatoire ; selon R. Yossé, elle n'est due qu'à la fin. Mais, objecta R. Yossé à R. Yôna, puisque d'après toi l'amende est due de suite après l'acte, comment notre Mischnâ dit-elle, que si la sentence juridique a été prononcée avant la mort du père, le montant des sommes dues revient à ce dernier, et que si la mort du père survient avant le prononcé de la sentence, le montant sera transmissible aux fils ? Tu touches ainsi, lui fut-il répondu, à la déduction tirée (plus haut) par R. Simon b. Yoḥaï du double emploi de l'expression « il donnera au père de la fille » (pour justifier la distinction entre la sentence prononcée avant la mort du père et celle qui a été prononcée après le décès). Mais, objecta R. Yôna à R. Yossa, puisque selon toi l'amende n'est due qu'à la fin, pourquoi est-il dit (§ 2) : « Si le tribunal a rendu la sentence avant que la fille ait atteint sa 2e majorité, le montant des sommes à payer revient au père ; si la sentence est rendue après que la fille a atteint sa 2e majorité, le montant sera remis à celle-ci » ? Pourquoi ne lui attribuer le montant qu'en ce dernier cas (et est-ce à dire que celle-là seule y a droit) ? Tu touches précisément, lui répondit-il, à ce qu'a enseigné R. Hiya ; de l'expression « parce qu'il l'a fait souffrir », il déduit qu'il faut étendre l'obligation de l'amende aussi bien à toute jeune fille nubile qu'à celle qui a atteint la 2e majorité. La discussion entre R. Yôna et R. Yossa (sur le point de savoir si l'amende est due de suite après le crime, ou après la sentence juridique) est conforme à la suivante, au sujet de cette Mischnâ[2] : « Si quelqu'un vole à son

1. La concordance de la Bible n'indique pas de verset ainsi conçu. 2. Tr. *Bava qamma*, VII, 2.

père un animal qu'il égorge et vend, puis le père meurt, le fils devra cependant payer aux héritiers 4 ou 5 fois la valeur de l'objet volé (comme amende due avant le décès du père). Or, objecta R. Hagaï à R. Yossé, puisque d'après toi tout dépend du prononcé de la sentence, cette Mischnâ devrait dire : « Si quelqu'un vole à son père un animal qu'il égorge et vend du vivant de son père, et qu'avant le prononcé de la sentence, le père meurt, le fils n'est tenu de payer que le double » (en raison du décès préalable à la sentence), et sans payer 4 ou 5 fois ? Il y a une distinction à établir, en ce que, pour ce vol, il faut payer 4 ou 5 fois (réversibles sur les héritiers), tandis qu'ici (au sujet de l'amende pour violence sur la fille) tous reconnaissent que l'amende provient de la fille ; il s'agit donc seulement de savoir quand l'amende est remise à la fille (sans que les frères aient une part), et quand elle est au père (avec transmission aux fils) : cela dépend du moment où la sentence a été prononcée.

2. Si la fille mineure a gagné de l'argent par son travail manuel, ou si elle a trouvé un objet [1], quand même son père serait mort avant le recouvrement, l'argent appartient aux frères de la fille.

3. Quelqu'un a fiancé sa fille (mineure), et elle a été divorcée, puis il l'a fiancée à un autre dont elle est devenue veuve ; les douaires appartiennent alors au père. S'il l'a mariée à quelqu'un qui a divorcé avec elle, puis il l'a mariée à un autre dont elle est devenue veuve, les douaires appartiennent à celle-ci [2]. R. Judah dit que le 1er douaire appartient au père. Mais les autres docteurs lui dirent : après le mariage, le père n'a plus aucun droit sur elle.

R. Simon b. Yoḥaï a enseigné : de ce qui est écrit (Deutéron. XXII, 29), *l'homme qui aura cohabité avec elle remettra au père de la jeune fille* 50 *pièces d'argent*, on déduit que le père acquiert seulement cette somme après qu'elle lui aura été remise (non d'avance, au point que ses fils en héritent). L'avis de R. Simon (dans la Mischnâ) se base sur ce que l'amende dépend du réclamant (qui est apte à la transmettre à ses fils) ; selon Rabbi (ou les autres rabbins), elle dépend de la prononciation d'une sentence juridique [3]. R. Simon la considère comme une solution juridique (non transmissible par héritage) ; les autres sages considèrent le débiteur de l'amende comme un emprunteur. Selon l'avis de R. Simon, la réclamation aura pour répondant le meilleur sol [4] ; selon les autres sages, elle n'aura recours qu'à un sol moyen. Selon l'avis de R. Simon, la 7e année de repos agarire ne sert pas à suspendre cette dette (comme c'est le cas pour d'autres sentences) ; selon les autres sages, cette 7e année produira son effet habituel à l'égard de cette amende. Selon l'avis de R. Simon, le fils aîné prélèvera à ce sujet une double part (comme

1. Qui n'a pas de maître, ou que l'on ne peut pas rendre au propriétaire. 2. En raison du mariage accompli. 3. Cf. J., tr. *Guittin*, V, 2 (f. 46d). 4. Ou, comme on dirait aujourd'hui, en 1re hypothèque.

d'ordinaire); selon les autres sages, il ne la prendra pas double. R. Zeira fit demander à R. Naḥman b. Jacob et à R. Imi b. Papa : A qui revient le produit du travail de la fille (après le décès du père)? (Est-ce aux frères, puisqu'ils la nourrissent et remplacent le père, ou non?) L'un ne répondit rien ; l'autre dit que ce produit revient à elle-même. Le premier avis émane de Samuel[1]. R. Mathna dit que cet avis a été dit au nom de Rabbi et déduit par exégèse du verset (Lévit. XXV, 46) : *Vous les transmettrez en héritage à vos fils, pour qu'ils en prennent possession*; vos biens passeront à vos fils, mais ceux de vos filles (acquis par elles) ne passeront pas aux fils, déduction applicable par la Bible au produit du travail de la fille. En effet, dit R. Juda, la Mischnâ le dit formellement : « Si la fille mineure a gagné de l'argent par son travail manuel, ou si elle a trouvé un objet, lorsque son père est mort avant le recouvrement, l'argent appartient aux frères. » Or, il s'agit là d'un travail effectué du vivant de son père; mais, pour un travail accompli après le décès du père, tous reconnaissent que le montant appartient à la fille.

R. Aboun b. Hiya dit que R. Juda (§ 3) attribue au père la succession pour le douaire, afin que l'homme soit disposé à accorder une dot à sa fille de bon cœur (sachant qu'en cas de son décès à elle, il en héritera). R. Jacob b. Aha dit au nom de R. Isaac que R. Méir (le 1er interlocuteur de R. Juda dans notre Mischnâ) déduit son avis de la règle au sujet du calomniateur[2]. Ainsi, R. Hiya a enseigné[3] : Si une fille s'est prostituée en étant encore chez son père (sous sa puissance), et le mari dénonce son inconduite après que la fille a atteint la 2e majorité, le mari n'aura à subir, ni la pénalité des coups de lanière, ni l'amende de cent *selâ* (en cas de faux); mais on fera passer à la cellule de la lapidation, soit cette fille (en cas de réalité du fait), soit les témoins qui l'ont déclarée fautive et ont été convaincus de faux[4]. R. Mena objecta devant R. Yossé (contre R. Jacob) : Ne va-t-il pas sans dire que si l'on a calomnié une fille, et qu'ensuite elle atteint la 2e majorité, on est passible d'amende? (Pourquoi ne pas établir la même règle en cas de calomnie émise plus tard?) En effet, répondit R. Yossé, nous avons entendu qu'en ce cas le calomniateur paie l'amende au père. Je m'étonnais, dit R. Jérémie devant R. Zeira[5], de ce que les rabbins comparent un contrat à l'amende, tandis que ces 2 faits ne se ressemblent pas, car le douaire est dû depuis que le contrat est écrit, tandis que l'amende l'est seulement après l'énoncé de la justice[6]. Qui te dit, répliqua R. Zeira, que l'amende est due seulement à la fin? Elle l'est dès la première heure[7]. L'avis de R. Yonâ (ci-après) est conforme à ce que vient de dire R. Jérémie, et R. Yossé s'accorde avec R. Zeira.

1. V. ci-après, § 5. 2. Il faut tenir compte de l'état actuel de la femme; et dès qu'elle est mariée, le père n'a plus rien à revendiquer. 3. Tossefta à ce tr., ch. 1; et plus loin, § 5. 4. Donc, l'état actuel domine tout. 5. V. ci-après, § 12 fin. 6. Il est donc juste, pour ce point, de se guider d'après l'état actuel. 7. On peut donc adopter la règle de suivre le dernier état de la femme, tout en laissant l'analogie entre le douaire et l'amende.

3. Si en même temps qu'une prosélyte, sa fille s'est convertie et cette dernière (étant jeune fille fiancée) se prostitue, elle sera passible de la peine de strangulation (non de la lapidation, comme d'ordinaire); il n'est pas nécessaire, avant d'exécuter la peine capitale, de faire passer la fille devant la maison paternelle, et de même, si son mari l'a injustement accusée, il n'est pas condamné à payer au père l'amende de cent sicles pour calomnie [1]. Si elle a été connue avant que la mère soit consacrée (convertie) et elle est née après ce moment (après la conversion), elle sera passible de la lapidation, mais avec cette distinction de ne pas passer devant la maison paternelle en cas de condamnation, et si elle est calomniée, le mari n'a pas à payer l'amende de cent sicles. Si enfin, elle a été conçue et enfantée par une mère convertie, elle est considérée comme une fille d'Israël sous tous les rapports. Si elle a un père qui n'a pas de maison, ou si elle a une maison paternelle et pas de père, elle reste condamnée à la lapidation seule, car il n'est question de faire passer en ce cas devant la maison paternelle que si cette condition existe entière.

Il est écrit (Deutéron. XXII, 19) : *parce qu'il a émis un bruit calomnieux sur une vierge d'Israël*; il en résulte l'exclusion d'une personne non-israélite (pour elle, il n'y aura pas d'amende), tandis que par l'expression (superflue) *sur une vierge*, on déduit que la prosélyte, qui a été conçue avant que la mère ait été consacrée (convertie) et est née après ce moment (après la conversion), sera passible de la peine de la lapidation. Pourquoi ne pas appliquer aussi l'extension à l'amende? C'est impossible pour l'amende (exclue formellement), car Hiskia a enseigné : comme il est dit (ibid. 21) : *on la lapidera*, il va sans dire qu'il y avait peine de mort, et pourtant le texte ajoute : *elle mourra*, pour indiquer qu'il peut arriver tel cas où la femme sera passible de la lapidation, et l'homme sera acquitté ; savoir la prosélyte conçue avant la conversion de sa mère et née après ce fait, passible de la peine de la lapidation. Il est écrit (ibid. 13) : *Lorsqu'un homme aura épousé une femme, et après avoir cohabité avec elle, la haïra*; on en conclut qu'il y a seulement condamnation lorsqu'on a fait entrer chez soi la femme, que l'on a épousée (inivit), et qu'ensuite, on l'accuse du défaut de virginité. Puis (ib. 14) : *Il invente contre elle des prétextes d'accusation*. Ce n'est pas à dire qu'il suffira (pour accuser la femme) qu'elle ait laissé brûler un mets, car l'expression « prétextes d'accusation » se retrouve aussitôt après (ibid. 17), et comme dans la 2e expression, il s'agit d'une accusation d'abandon à la prostitution, le même sujet sera visé dans l'expression du verset précédent. Puisque l'accusation dont il est question dans la 2e expression a en vue un commerce charnel (*a loco virginitatis*), il en sera de même dans la 1re expression ; mais, d'où sait-

1. Ces diverses lois n'ont été établies qu'à l'égard des vraies filles d'Israël.

on que, même en cas de cohabitation irrégulière, suivie de calomnie au sujet de la virginité, le mari soit aussi passible d'amende? C'est qu'il est écrit (de nouveau, ibid.) : *Il a répandu contre elle un bruit calomnieux*, en toutes circonstances (quel que soit le mode d'union). Puis (ibid.) : *Il dira j'ai épousé cette femme, et me suis approché d'elle*, à l'exclusion du cas où la mère esclave a été acquise pour femme. De même, du terme *j'ai appris* (superflu), on déduit l'exclusion de la veuve qui attend le mariage de son beau-frère par lévirat, ou de la simple fiancée.

On vient d'exclure celle dont la mère à l'état d'esclave a été acquise pour femme. R. Yôna dit : même d'après celui qui admet[1] que le premier argent remis en principe pour cette acquisition l'est à titre de consécration, la Bible l'exclut ; et de l'expression *j'ai pris* (de plein gré), on conclut à l'exclusion de la veuve qui attend le mariage de son beau-frère par lévirat[2] (qui lui incombe légalement). Aussi, en fait, non seulement d'après le 1er enseignement[3], admettant que le précepte du lévirat l'emporte sur celui du déchaussement, mais encore d'après le dernier enseignement, admettant l'avis contraire, que le précepte du déchaussement doit l'emporter sur celui du lévirat (il y a une sorte de contrainte qui justifie la dispense de l'amende). De l'expression *j'ai pris*, on exclut aussi la simple fiancée, puisqu'il est dit ensuite : *je me suis approché d'elle* (par le mariage réalisé). Puis il est dit : *Je ne lui ai pas trouvé de virginité* ; on ne craint pas que le mari, après avoir trouvé la virginité, l'ait fait disparaître lui-même ; car le mari a dû amener des témoins constatant que cette fille s'est prostituée, lorsqu'elle était encore chez son père. Puis (ibid. 17) : *Voici les traces de virginité de ma fille*, dit le père aux juges ; et l'on ne craint pas que le père se soit servi du sang d'oiseau (pour simuler les traces qu'il fait valoir), car le père a dû amener des témoins qui convainquent de faux les témoins du mari. Donc, dit R. Yossé b. R. Aboun, dans ce chapitre de la calomnie, on suppose la présence de témoins, d'autres qui les convainquent de faux, enfin ceux qui convainquent de faux ces derniers. Ainsi, le mari déclare avoir des témoins qu'il produit, constatant que la femme s'est déjà prostituée chez son père ; le père (en le refutant) amène des témoins qui convainquent les premiers de faux ; enfin le mari (en cas de *véracité de l'accusation*, ib. 20) est supposé avoir amené de nouveaux témoins pour convaincre de faux ceux qui ont confirmé le dire du père. Selon un autre enseignement, par l'expression « si l'accusation était vraie » (ibid.), on entend le cas où le père ne trouve pas de témoins qui convainquent de faux ceux du mari (auquel alors on ajoute foi). Enfin, l'expression *on étendra le drap* (ibid. 17) n'est qu'une allégorie fictive.

R. Ismaël a enseigné[4] : voici un des 3 versets du Pentateuque qui sont énoncés au figuré. 1. Il est dit (Exode, XXI, 19) : *S'il se relève et qu'il puisse*

1. Tr. *Qiddouschin*, I, 2. 2. V. J., tr. *Yebamoth*, XII, 6 fin (t. VII, p. 177). 3. Tr. *Bekhoroth*, I, 7 fin. 4. V. J., tr. *Synhédrin*, VIII, 8 (f. 26c) ; Mekhilta, section *Mischpatim*. Cf. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 139.

*sortir appuyé sur son bâton*[1], *l'auteur de la blessure sera absous* ; or, on ne saurait supposer que l'un pourrait se promener librement, tandis que l'autre a été tué par lui ; mais l'on entend par l'expression *sur son bâton*, que le blessé s'était d'abord remis, à l'état sain (et bien qu'il soit plus tard retombé malade mortellement, le meurtrier est absous). 2. Il est dit (ibid. XXII, 3) : *Si le soleil a brillé sur lui* (*éclairé son délit*)[2], *son sang sera vengé* ; or, ce n'est pas pour lui seul que le soleil a brillé, mais on entend par là : comme l'éclat du soleil a cela de particulier qu'il est le symbole d'une paix bienfaisante pour tous les habitants de la terre ; de même, pour le voleur frappé, lorsqu'il est évident (clair comme le soleil) que celui-ci voulait laisser le volé en paix, lequel l'a tué, le meurtrier sera coupable. On a enseigné que R. Eléazar b. Jacob dit : il faut prendre à la lettre les paroles du texte. Qu'est-ce que l'on entend par là ? Cela signifie, dit R. Yossé b. Aboun, que le mari est passible d'amende pour calomnie, lorsqu'après avoir fait entrer sa femme au domicile conjugal, il a cohabité avec elle, puis il lui conteste sa virginité, et qu'ensuite le père « étend le drap devant les anciens de la ville. » Toutefois, il ne suffit pas d'étendre le drap réel ; il faut encore que la démonstration d'innocence soit prononcée (qu'il n'y ait pas eu de tromperie). Selon R. Assé, l'expression « ils étendront le drap » est applicable aux témoins, c.-à-d. jamais ils ne seront passibles de la pénalité de la lapidation, ni le mari calomniateur subira les coups de lanière et paiera les cent *selà* d'amende, jusqu'à ce qu'il aient déclaré que le mari était avec eux dans tel endroit, et qu'il les a pris à gage pour leur faire prêter un faux témoignage. S'ils ont seulement dit qu'il était avec eux dans tel endroit sans ajouter avoir été payés pour faux témoignage, quelle sera la règle ? (Les pénalités sont-elles applicables au calomniateur, ou non) ? R. Yossé b. R. Aboun, ou R. Yoḥanan répond au nom de R. Simon b. Lakisch, qu'il y a une analogie à tirer du terme *soum* (imputer), employé ici au sujet de la calomnie, et ailleurs (au sujet de l'intérêt, Exode, XXII, 24) ; or, comme dans ce dernier texte invoqué, il s'agit d'argent, le même terme aura en vue de l'argent dans notre présent chapitre (et à défaut de paiement des faux témoins, il n'y a pas d'amende). Mais, n'a-t-on pas enseigné (contrairement à R. Yossé b. R. Aboun) que si le mari n'a pas sollicité les témoins de venir témoigner en sa faveur et qu'ils sont venus spontanément, le mari ne subira, ni la peine des coups, ni la pénalité de l'amende, et c'est la femme (en cas de véracité), ou les témoins convaincus de faux qui, les premiers, subiront la lapidation ? Or, c'est vrai lorsque le mari ne leur a rien dit ; mais dès qu'il les a demandés, ne les eût-il pas payés, c'est comme s'il les avait payés (et il est coupable).

Si le père amène au tribunal 2 groupes de témoins (contre le mari), dont le 1er groupe dit aux témoins adverses : « vous avez été avec nous dans tel endroit au moment où vous prétendez attester en faveur du mari accusateur », et le 2e groupe dit que le mari a payé ces gens pour prêter faux témoignage contre

1. V. la note à ce verset par M. le gr. R. Wogue, *Traduction du Pentateuque*, t. II, p. 203. 2. S'il est évident qu'il n'a voulu que voler. V. *ibid*, p. 211.

la femme, il est évident que les témoins accusant le mari d'avoir été avec eux à tel endroit seront lapidés (s'ils sont convaincus de faux), et ceux qui l'accusent d'avoir salarié des témoins pour prêter un faux témoignage seront passibles (pour faux) des coups de lanière et devront payer l'amende. R. Yossé b. R. Aboun dit : Ce n'est pas par suite de la conviction de faux qu'ils sont passibles de la pénalité des coups et de l'amende, mais ils le sont par transgression du IXe commandement : *Tu ne porteras pas contre ton prochain un faux témoignage.* R. Aboun b. Hiya demanda devant R. Zeira : lorsque le père a produit des témoins pour convaincre de faux ceux du mari, et au contraire ceux du père ont été convaincus de faux, dira-t-on que le père subira la pénalité des coups et celle de l'amende par décision d'un tribunal composé de 3 juges[1], bien que les témoins convaincus de faux soient condamnés à la lapidation par un tribunal de 23 membres, ou faut-il aussi ce tribunal de 23 pour condamner le père? R. Zeira répondit : si les témoins du père n'avaient pas été convaincus de faux, le mari eût été condamné à l'amende et aux coups par 3 juges, et ses témoins auraient été lapidés par un tribunal de 23 membres ; c'est que, selon la pensée de R. Zeira, il y a là 2 jugements distincts (à ne pas confondre). R. Jérémie dit au nom de R. Abahou : tout dépend d'un seul jugement (et sera, en conséquence, réglé par le même tribunal). Un enseignement conteste cet avis de R. Abahou ; car du verset *devant les anciens de la ville* (Deutér. XXII, 17), on conclut que c'est là le tribunal de 3 membres, comme le terme suivant *à la porte* (ibid.) vise le grand tribunal de 23 membres. N'en résulte-t-il pas qu'il y a 2 juridictions ? On peut justifier cet avis d'après R. Meir, qui assigne au tribunal de 3 membres la faculté de punir par les coups de lanière et l'amende.

On a enseigné ailleurs[2] : « Celui qui viole une fille, ou la séduit, ou calomnie sa femme, sera jugé par un tribunal de 3 membres ; tel est l'avis de R. Méir. Selon les autres sages, le calomniateur est jugé par le grand tribunal de 23 membres, parce que la question comporte une peine capitale. » R. Mena dit : c'est au sujet de la calomnie contre une jeune fille seulement fiancée que cette discussion est ainsi exposée ; selon R. Meir, un tribunal de 3 juges condamne la femme (en cas de véracité de l'accusation) à perdre son douaire ; le grand tribunal de 23 membres la condamne à la lapidation ; selon les autres sages, le même tribunal qui la condamne à la lapidation la contraint aussi à restituer le douaire. Pour le calomniateur, au contraire, tous s'accordent à reconnaître que le tribunal même qui condamne les faux témoins à la lapidation, condamne aussi le mari calomniateur à la pénalité des coups et à l'amende de cent sela'. Quoi, lui dit R. Yossé b. R. Aboun, de ce qui n'est pas exposé explicitement, tu fais l'objet d'une discussion? En réalité, le différend se reporte sur la question du calomniateur : celui-ci, selon R. Meir, sera condamné aux coups et à l'amende par le tribunal de 3 membres, et ses témoins (passi-

1. J., tr. *Synhédrin,* I, 1 fin (f. 18b). 2. Tr. *Synhédrin, ibid.*

bles d'une peine capitale) le seront par le grand tribunal de 23 membres ; selon les autres sages, le tribunal même qui condamne les témoins à être lapidés (celui de 23) condamne aussi le mari calomniateur à la pénalité des coups et à l'amende ; tandis qu'au sujet de la simple fiancée, tous s'accordent à reconnaître que le même tribunal qui la condamne à la lapidation la contraint de rendre le douaire. L'interprétation que vient de donner R. Mena est conforme à l'avis de R. Zeira (qu'il n'y a pas de discussion au sujet du mari), et celle de R. Yossé b. R. Aboun est conforme à l'avis de R. Abahou (d'admettre 2 juridictions, selon R. Meir, pour le même fait) : en tous cas, le mari calomniateur ne sera condamné à la lapidation et à l'amende qu'après la condamnation des faux témoins à être lapidés.

A quel moment commence l'obligation de l'amende ? Selon R. Yôna, elle n'est due qu'après la lapidation des témoins (par sentence judiciaire)[1] ; selon R. Yossé, elle est due dès l'heure où ils ont été convaincus de faux (avant l'exécution). Mais, objecta R. Yossé à R. Yôna, puisque, d'après toi, l'amende n'est due qu'à la fin, pourquoi est-il dit plus haut que le mari calomniateur est condamné aux coups et à l'amende par un tribunal de 3 membres, puis les témoins sont condamnés à être lapidés par le tribunal de 23 ? (Pourquoi est-il question de payer l'amende auparavant ?) S'il en est ainsi, répliqua R. Mena, on pourrait présenter contre R. Yossé la même objection ; car, d'après celui qui dit que pour condamner les faux témoins à mort, il faut les avoir avertis de la gravité de leur acte, il peut survenir qu'à défaut d'avertissement, on ne les condamne pas à mort ; comment donc condamner d'avance le mari calomniateur, sans la certitude ultérieure de condamner les témoins, par le tribunal des 23 ? (C'est donc que l'on entend, selon R. Yossé, la prévision d'avoir à condamner les témoins). Aussi, dit R. Aba Maré, rien ne prouve qu'il en soit ainsi (qu'à défaut d'avertissement, l'amende soit pourtant due).

R. Yossé b. R. Hanina dit[2] : celui qui viole ou séduit une orpheline est dispensé d'amende. R. Aba b. Mamal dit : ce sujet est l'objet d'une discussion, et cet avis (de dispense) est conforme à celui de R. Yossé le Galiléen, tandis que selon l'avis opposé de R. Akiba, l'amende est due même pour relations avec l'orpheline, et la somme lui revient à elle. En effet, dit R. Yossé, notre Mischnâ le dispense explicitement d'amende : « Il n'est pas nécessaire, avant d'exécuter la peine capitale, de faire passer la fille devant la maison paternelle, et de même, si le mari l'a injustement accusée, il n'est pas condamné à payer au père l'amende de cent selà. » Or, la convertie est comme une orpheline (et l'on maintient à son sujet la règle de *ne payer qu'au père*). R. Imi et R. Josué b. Lévi disent tous deux : celui qui calomnie une enfant (non nubile) n'est pas condamnable à l'amende. Et c'est juste, dit R. Oschia ; car, lorsqu'une fille grande (nubile) n'a pas été avertie de la pénalité qu'elle encourt en se prostituant, elle échapperait à la peine capitale, et comme une

1. Ci-dessus, § 1. 2. Cf. ci-dessus, III, 1.

enfant même avertie est dans la situation légale d'une grande personne non avertie, le calomniateur n'encourt pas non plus de pénalité. R. Zeira ou R. Hamnona dit au nom de R. Ada b. Aḥwa : Une fille (fiancée ou mariée), qui est convaincue de prostitution, ne subira la peine de la lapidation qu'en étant majeure au moins au moment d'aller subir sa peine, puisqu'il est écrit (Deutéron. XXII, 21) : *Ils feront passer la fille devant la porte de la maison paternelle.* Mais R. Hiya n'a-t-il pas dit plus haut (§ 3) : « Si une fille s'est prostituée en étant encore chez son père (sous sa puissance), et le mari dénonce son inconduite après que la fille a atteint sa 2e majorité, le mari n'aura à subir, ni la pénalité des coups de lanière, ni l'amende de cent selà (en cas de faux) ; mais on fera passer sur l'emplacement de la lapidation, soit cette fille (en cas de réalité du fait), soit les témoins qui l'ont accusée à faux. » (N'est-ce pas contraire à R. Ada? question non résolue). Une autre Mischnâ est aussi opposée à R. Ada b. Aḥwa [1], en disant : Un fils rebelle est passible des pénalités depuis le moment où il a les signes de puberté (duo pilos) jusqu'à ce qu'il soit homme formé par la barbe du bas ; et si ce fils après avoir été condamné s'est enfui, puis est devenu un homme, il reste pourtant condamnable [2]. Il y a une différence à noter entre ces 2 cas : Pour la fille accusée d'inconduite, on peut observer que l'expression. « Ils feront passer la *jeune fille* » implique la nécessité (vu la superfluité des mots *jeune fille*) qu'elle soit telle au moment d'être conduite au supplice ; tandis que, pour le fils rebelle, il n'y a pas de terme analogue superflu (ni une telle induction à en tirer). On a enseigné [3] : une jeune fille fiancée qui s'est prostituée sera lapidée devant la porte de la maison paternelle ; si elle n'a plus une telle maison, elle sera lapidée à la place même de son inconduite ; si c'est une ville en majeure partie habitée par des païens, elle sera lapidée à la porte du tribunal. Le juif qui adore des idoles sera lapidé à la place même où il les a adorées ; lorsque la ville est en majeure partie habitée par des païens, il sera lapidé à la porte du tribunal. Mais R. Hiya n'a-t-il pas enseigné de conclure du verset *qu'on emmène le blasphémateur hors du camp* (Lévitique, XXIV, 14), que le tribunal siégeait à l'intérieur, et le lieu d'exécution se trouvait au dehors ? (Comment donc prescrire l'exécution à la porte du tribunal ?) Il y a cette distinction à établir, répond R. Yossé (en raison des termes, *les portes*, usités pour le crime d'idolâtrie), qu'à la porte où le mal a été accompli, où le criminel a été trouvé, où il a été jugé, on devrait aussi le lapider [4]. De même, il est dit (Deutéron. XXII, 21) : *car elle a commis une infamie en Israël* [5] ; on agit ainsi pour que chaque israélite, en passant, se rende compte du fait. *En se prostituant dans*

1. Tr. *Synhédrin,* VII, 1. V. notre note à ce sujet, au t. VII, p. 153, n. 3.
2. On n'a pas égard à son état actuel d'homme fait, qui le dispense de la pénalité ; c'est contraire à R. Ada, qui modifie la pénalité lorsque l'état du coupable change.
3. Tossefta, *ibid,* ch. 10. 4. Comme cette accumulation est impossible, on adopte pour lieu d'exécution la porte du tribunal. 5. L'inconduite d'une fiancée sera aussi punie à la porte du tribunal.

*la maison de son père* (ib.), on fera venir les mauvais rejetons (les enfants) que les parents ont élevés[1], et ceux-ci avec leurs rejetons seront honteux!

4 (6). Le père a des droits en mariant sa fille (avant la 2e majorité), que ce mariage s'accomplisse moyennant argent, par contrat ou par cohabitation[2]. Ce que la fille (mineure) trouve, ou gagne, appartient au père, lequel peut aussi annuler ses vœux et recevoir la lettre de divorce si elle est répudiée. Cependant, si la fille a hérité des biens de sa mère, l'usufruit de ces biens n'appartient pas au père tant que la fille est en vie. Si elle se marie, son époux a un droit de plus que le père ; il a l'usufruit de ces biens durant toute la vie de la femme, mais il doit à sa femme la nourriture ; il est obligé de la racheter, si elle est enlevée par des ennemis, et de l'enterrer, si elle meurt. R. Judah dit : le plus pauvre en Israël doit pourvoir au moins à 2 flûtes[3] (aux funérailles) et à une pleureuse.

On conçoit que le père fasse acte d'acquisition au nom de sa fille, soit pour son douaire, soit pour le contrat ; mais comment le peut-il pour la cohabitation? Il peut s'agir du cas où le mari aura dit au père : Lorsque ta fille me sera acquise par la cohabitation, tu pourras prendre cet argent (par acquisition conditionnelle). — « Ce que sa fille trouve lui appartient. » A R. Zacaï d'Alexandrie on posa cette question : si la fille trouve un objet dans un champ qui lui appartient (en le cultivant), est-ce considéré comme trouvaille appartenant au père, ou comme usufruit de son immeuble, qui lui revient à elle? Certes, il faut la considérer en ce cas comme usufruitière de son bien à elle. « Lorsqu'elle est mariée, le mari a plus de droit que le père, en ce qu'il aura l'usufruit des biens immeubles de sa femme tant qu'elle vit » ; c'est une convention établie par les sages, pour que le mari ait intérêt à surveiller les biens de la femme. Pourquoi en faveur du père ne pas établir la même règle, par la même considération? C'est que, sans cette faculté de jouir de l'usufruit, il se préoccupe de surveiller les biens de sa fille, et sans en profiter. — « Le mari doit à sa femme la nourriture et le rachat en cas de captivité. » On a enseigné : Lorsque le mari a dit ne vouloir ni prendre l'usufruit des biens de sa femme, ni les surveiller, on ne l'écoute pas (c'est une condition inacceptable) ; mais lorsque le père offre de les surveiller à condition d'en tirer profit, on l'écoutera. « Le mari est tenu de l'enterrer à sa mort ». On a enseigné[4] : Si le mari s'y refuse, le père fera enterrer sa fille, et percevra du mari par voie judiciaire les frais de l'enterrement. R. Hagaï dit : On a dit que le père seul qui a fait enterrer la défunte peut se faire rembourser judiciairement les frais par le mari ; mais tout autre qui aurait accompli ce devoir de piété n'a pas droit au remboursement légal. Selon R. Yossé au contraire, toute autre personne

1. V. Sifri, section *Ki-Thetsé*, n° 235. 2. Cf. tr. *Qiddouschin*, I, 1. 3. V. tr. *Moëd qaton*, III, 8 (t. VI, p. 343-6). 4. Ci-après, XIII, 2 (f. 35d).

comme le père a droit au remboursement des frais. Cette discussion est conforme à celle qui a été émise ailleurs[1]; où il a été enseigné : « Lorsqu'après le départ d'un mari pour un séjour d'outre-mer, un homme s'est trouvé et a nourri la femme de l'absent, c'est comme s'il avait placé son argent à fonds perdus ». R. Hagaï dit à ce sujet : cet argent est perdu pour tout individu qui l'aurait avancé ; mais si le père a nourri sa fille, en ce cas, il peut réclamer au mari le montant de ses débours ; selon R. Yossé, ni le père, ni une autre personne, ne peut contraindre le mari à payer ce débours. Or, selon R. Hagaï, aussi bien pour enterrer la femme en cas de décès, que pour la nourrir en son vivant, le père seul peut réclamer judiciairement ses débours, nulle autre personne. Selon R. Yossé au contraire (qui, plus loin, compare tout individu au père), tout individu, soit le père, soit un autre, qui a enterré la femme, a droit au remboursement ; car il est inadmissible de laisser ce cadavre abandonné aux chiens. De plus, on a enseigné[2] ; dans toute localité où il est d'usage d'avoir une cérémonie funèbre, elle devra avoir lieu (aussi aux frais du mari).

7 (5). La fille reste sous la puissance du père (si elle n'a pas atteint la 2e majorité), jusqu'à ce qu'elle entre sous le dais nuptial, au pouvoir du mari. Si le père a remis sa fille (fiancée) à ceux que le mari avait envoyés pour la recevoir (afin de la conduire), elle est dès ce moment sous la puissance du mari. Mais, si le père est allé lui-même avec sa fille, ou s'il a envoyé (ses gens ou ses parents et amis) pour qu'ils accompagnent sa fille, et ceux que le mari a envoyés pour la recevoir, la fille reste encore sous la puissance du père ; c'est seulement quand les envoyés du père devant accompagner sa fille l'ont laissée entre les mains des délégués du mari[3], qu'elle est définitivement sous la puissance du mari.

8 (6). Le père ne peut pas être obligé (s'il est pauvre) de nourrir sa fille[4]. Voici l'explication donnée par R. Eléazar b. Azaria, devant les sages à la vigne de Yabnêh, des mots (du contrat) : « les fils hériteront et les filles seront nourries » : comme les fils héritent seulement après la mort du père, de même pour les filles, le droit à la nourriture est seulement exigible après la mort du père (non de son vivant).

La femme est au pouvoir du mari, non seulement lorsqu'elle « est entrée sous le dais nuptial », mais dès qu'elle a pénétré dans la maison où se trouve le dais, de la façon suivante : On a érigé près le *triclinium* le κοιτών (chambre à coucher ou petite pièce)[5] où se trouve le dais ; et la femme est au triclinium

1. *Ibid.* 2. Tossefta à ce tr., ch. 4. 3. Lorsque les envoyés du père ont pris congé de la fille. 4. Selon le commentaire de R. Ascher, si les enfants sont trop petits pour se suffire, on peut forcer le père de les nourrir (tous les docteurs sont d'accord à ce sujet), quand même il serait pauvre. 5. Cf. tr. *Middoth*, I, 6 ; J., tr. *Synhédrin*, XI, 6 fin (f. 30c). Pour y arriver, on passe par le triclinium.

(dès lors elle est au pouvoir du mari). A quel point de vue est-elle au pouvoir du mari? Si elle meurt, dit R. Eléazar, le mari héritera d'elle; selon R. Simon, il a aussi le pouvoir dès lors de déclarer les vœux de la femme annulés. R. Zeira dit : bien que R. Simon b. Lakisch l'autorise à annuler les vœux, l'annulation cependant ne devra avoir lieu qu'après le passage de la femme sous le dais nuptial[1]. Un enseignement, dit R. Houna, confirme l'avis de Resch Lakisch en disant : de l'expression *en se prostituant dans la maison de son père* (Deutéron. XXII, 21), on conclut qu'à titre exceptionnel, lorsque les envoyés du père ont livré sa fille aux représentants du mari (et qu'ensuite elle se prostitue), elle sera passible de la peine capitale, non par lapidation (comme en étant chez le père), mais par voie de strangulation[2].

C'est un devoir de piété (quoique non obligatoire) de nourrir ses filles, et à plus forte raison ses fils. R. Yoḥanan b. Broqa dit : C'est un devoir légal de nourrir les filles (après le décès du père). Selon les uns, nourrir les fils est un devoir essentiel; selon d'autres, l'essentiel est de nourrir les filles. Le premier enseignement est fondé sur ce que les fils doivent apprendre la Loi; le 2e enseignement a pour but d'éviter que les filles ne tournent mal (par la misère). R. Simon b. Lakisch raconte au nom de R. Juda b. Hanania : On vota à l'école d'Ouscha sur cette question, et la majorité décida que l'homme devra nourrir ses jeunes enfants. Nous ne pouvons pas savoir, répliqua R. Yoḥanan, quels hommes faisaient partie du nombre supérieur de gens qui édictèrent cette loi (nous ignorons donc si leur avis sert de règle, mais c'est une simple recommandation d'en avoir pitié). Ouqba vint demander à R. Yoḥanan, s'il est tenu de nourrir ses jeunes enfants? Ouqba, lui répondit-il, nourris-les. Maître, lui répliqua Ouqba, d'où le sais-tu? Ouqba le méchant, s'écria R. Yoḥanan (impatienté), nourris tes enfants. En effet, dit R. Oula, une Mischnâ (V, 11) confirme l'avis que l'homme doit nourrir ses jeunes enfants, puisqu'il est dit : « Si la mère allaite un enfant, on diminuera son travail et on augmentera sa nourriture » (c'est donc que le père y est contraint). — R. Simon b. Lakisch dit au nom de R. Juda b. Hanania : il fut décidé à Ouscha, par la pluralité des voix, que si quelqu'un donne de son vivant ses biens à ses fils, le père et sa femme auront droit à se nourrir sur ces mêmes biens. Quel est en ce cas, le droit des jeunes enfants? R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Hanina, ou selon d'autres, au nom de R. Juda b. Hanina, sur ces biens légués d'avance, le père, la femme et les jeunes enfants devront être nourris. Quelle est la règle pour la veuve? Cette question, répondit R. Zeira, a été posée, mais non résolue; selon R. Aba b. Mamal, cette question a été également résolue, car, dit R. Aba, il paraît raisonnable que si la femme pouvait manger sur ces biens

1. Il est seulement entendu, explique le comment. *Pné-Moschè*, que Resch Lakisch autorise l'annulation après le passage sous le dais; mais celui-ci insiste sur ce point que ce pouvoir n'est plus au père, mais désormais au mari. 2. De même, pour les vœux, une fois que la fille est livrée au mari, celui-ci seul a le pouvoir d'annuler.

du vivant de son mari, elle doit avoir cette faculté encore après le décès (une fois veuve) ; au cas contraire, elle n'y a pas droit. Toutefois, cette règle n'est applicable qu'au cas où le père fait un contrat de donation à ses enfants ; mais s'il leur a vendu ses biens, il ne lui est rien dû. Si le père a légué ses biens par écrit à son fils, lequel les a vendus à un tiers, est-ce que les parents conservent des droits à la nourriture, ou non ? Il y a lieu de croire (il est logique) que leur droit est maintenu. Non, dit R. Hanina, je ne suis pas d'avis de le leur accorder. A son tour, R. Mena fut d'avis de les déclarer fondés à se faire nourrir par les fils ; car, il ne serait pas logique de lui louer une servante, ou de lui faire épouser une autre femme qui le serve [1]. Est-ce que les petits-fils de celui qui a légué ses biens par contrat [2] doivent être nourris par lui, ou non ? Selon R. Mena, les petits-fils dont il est question ici, ressemblent à ceux d'ailleurs (comme en fait d'héritage, ils sont les égaux des fils, ils le sont aussi pour la nourriture). R. Yossé b. R. Aboun, lui fut-il dit, et R. Mathnia, siégeaient ensemble à étudier, et ils opinèrent aussi, que les petits-fils en question ici, doivent ressembler aux petits-fils d'ailleurs (pour hériter). Non, dit R. Yossé b. R. Aboun à son interlocuteur, aux petits-fils l'héritage survient inopinément par mesure légale (tandis que la question d'entretien est une mesure d'ordre rabbinique, qui reste à être examinée). — R. Simon b. Lakisch dit encore au nom de R. Juda b. Hanina : Par la pluralité des voix, il fut décidé à Ouscha [3] que lorsqu'on se permet d'irriter un vieillard jusqu'à le frapper, on est tenu de lui payer un dédommagement complet (supérieur au paiement ordinaire). Ainsi, comme un tel fait était arrivé à quelqu'un, il fut puni de cette façon. On dit que ce fut R. Juda b. Hanina — [4].

9 (7). Quand même le mari n'a pas rédigé de contrat avec sa femme, celle-ci reçoit 200 zouz à son 1er mariage, et cent zouz, si elle était veuve en se mariant ; car, c'est une condition posée par le tribunal (une fois pour toutes). Si le mari lui a hypothéqué un terrain de la valeur de cent zouz pour le douaire de 200, sans avoir ajouté que le reste de ses biens pourrait au besoin servir aussi de garantie, il est néanmoins tenu de lui donner 200 zouz, par le même motif que c'est une condition juridique.

10 (8). Bien que le mari ne se soit pas engagé par écrit à délivrer sa femme si elle était faite prisonnière, et à la reprendre ensuite pour femme, ou s'il s'agit d'une fille de cohen à la ramener dans sa province, il y est contraint ; parce que c'est une condition juridique.

11 (9). Si la femme a été faite prisonnière, le mari est obligé de la

1. Le père et la mère devront donc être nourris sur ces biens, qui n'ont pas été donnés au fils pour qu'il les cède à un tiers. 2. J., tr. *Guittin*, V, 3 (f. 46d) ; tr. *Yebamoth*, VI, 6 (t. VII, p. 94). 3. V. tr. *Bava qamma*, VIII, 6. 4. Suivent 2 passages, l'un traduit tr. *Péa*, II, 1 (t. II, p. 5), l'autre très long jusqu'à la fin du §, traduit tr. *Yebamoth*, XV, 3 (t. VII, p. 201-3).

racheter et de la reprendre pour femme, et il ne peut pas même dire : « Voici le divorce et le douaire, qu'elle se rachète elle-même. » Si elle est blessée, il est obligé de fournir les frais de son traitement de guérison ; mais il lui est loisible de dire : « Voici l'acte de divorce et le douaire, qu'elle se guérisse elle-même » (il n'est pas obligé de donner davantage).

12 (10). Si le mari n'a pas écrit au contrat : « Les enfants mâles que tu auras de moi hériteront (si tu meurs avant moi) de ton douaire, en sus de leur part avec leurs frères (mes enfants d'une autre femme), » l'engagement existe néanmoins, puisque c'est une condition de droit.

Lorsque la Mischâ dit (§ 9) quelle somme est due à la femme à défaut de contrat écrit, elle exprime l'avis de R. Méir, qui dit plus loin (V. 2) : « si le douaire est diminué de la somme fixée, savoir de 200 zouz pour la vierge et cent pour une veuve, l'union est un concubinage. » D'après qui, a-t-il fallu énoncer la fin de la Mischnâ (à savoir que le douaire est dû, même lorsque le contrat ne parle pas d'hypothèque sur les autres biens) ? C'est aussi d'après R. Méir ; car il dit d'ordinaire [1] qu'à défaut de spécification d'hypothèque en garantie d'un contrat, on n'est pas en droit de réclamer le montant ; pourtant, il reconnaît qu'ici (pour le douaire) la femme a le droit de réclamer le montant sur les biens immeubles.

On a enseigné [2] : lorsqu'une belle-sœur à qui incombe le lévirat est devenue captive, le frère survivant, héritier du défunt, n'est pas tenu de la racheter. R. Hiya b. Asché ajoute au nom de Rab : non seulement lorsque cette femme a été captive avant le décès du mari, mais encore, si elle l'a été après ce décès, l'héritier n'est pas tenu de la racheter. En effet, dit R. Hiya b. Aḥa, notre Mischnâ (§ 10) confirme cet avis de Rab, en disant (dans la formule écrite du contrat) : « et de te reprendre pour femme » ; il n'y a donc d'obligation que si elle est encore « sa femme » (non veuve). — S'il s'agit d'une fille de cohen, est-il dit, il y a le devoir de la ramener dans sa province ». Est-ce strictement dans sa province que le mari sera tenu de la ramener ? Non, il s'agit seulement du territoire juif (Palestine). — On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit [3] : toute maladie dont la durée est limitée pourra être traitée aux frais du douaire de la femme (si le mari préfère le lui rendre) ; si le mal n'a pas de durée fixe (est chronique), la guérison se fera aux frais du mari, ou de ses biens. Ainsi, une femme qui avait été malade, alla consulter R. Yoḥanan pour savoir si les frais du traitement étaient à sa charge à elle, ou non ? Si l'on a réglé le compte avec le médecin, répondit le rabbi, c'est une preuve de maladie limitée, et tu as perdu (à toi de le payer). Ce n'est pas encore réglé, dit-elle (et le mari devra le payer). Mais R. Hagaï n'a-t-il pas dit au nom de R. Josué b. Lévi qu'il ne faut pas se porter spontanément juge dans un procès [4], et ne pas

1. Tr. *Bava mecia'*, I, 6. 2. Tosseïta à ce tr., ch. 4. 3. *Ibid.* 4. Tr. *Abôth*, I, 8 ; J., tr. *Bava bathra*, IX, 4.

révéler à un particulier le jugement qui lui incombera (de crainte de le pousser à une assertion fausse)? Comment donc R. Yoḥanan a-t-il pu s'exprimer ainsi? C'est qu'il savait s'adresser à une honnête femme.

Les fils héritent même sans condition écrite (§ 12). C'est à ce sujet que R. Amé a dit[1] : de cette façon, l'homme sera bien disposé à donner une dot à sa fille de bon cœur. On a enseigné ailleurs[2] : « Si quelqu'un dit qu'un tel soit mon héritier, et il a une fille, ou s'il dit que sa fille soit son héritière, et il a un fils, son dire est sans valeur ; car ce serait établir une condition contraire au texte formel de la loi sur l'héritage. Selon R. Yoḥanan b. Broqa, si le père a désigné aussi comme légataire un individu apte à être cohéritier, sa désignation sera valable ; mais s'il a désigné quelqu'un qui serait inapte à hériter, la désignation du père est nulle. » Or, dit R. Yoḥanan, ce Ben-Broqa ne s'est exprimé ainsi qu'au sujet d'un fils au milieu d'autres fils (des collatéraux), ou d'une fille au milieu d'autres filles[3] ; mais, s'il s'agissait d'une fille au milieu de ses frères, ou d'un frère au milieu des filles, ce serait un legs inadmissible. R. Yossa dit au nom de R. Yoḥanan qu'un fait de ce genre arriva, et Rabbi enseigna de suivre l'avis de R. Yoḥanan b. Broqa. Sur ce, Rabbi ayant demandé à R. Nathan le babylonien, quel est le motif de l'avis exprimé par R. Yoḥanan b. Broqa, R. Zeira observa que la question doit être posée ainsi : pourquoi y a-t-il lieu d'adopter l'avis de ce R. Yoḥanan comme règle? Certes, répliqua R. Nathan à Rabbi, ne nous l'as-tu pas enseigné toi-même (dans la Mischnâ), en déclarant que le contrat n'a pas besoin de spécifier le droit de l'héritage par les fils pour le leur faire octroyer? (C'est donc que tu adoptes l'avis de R. Yohanan, de pouvoir léguer une part supérieure d'héritage à l'un des fils). Non, répondit Rabbi, j'ai seulement enseigné que les fils peuvent *prendre* (ce qu'ils ont reçu en don, mais non un legs). R. Nathan se rendit donc auprès du fils de Rabbi et lui dit : Il n'est pas dit là (des fils) qu'ils hériteront, mais qu'ils prendront. Puis R. Simon se rendit auprès de son père (auprès de Rabbi), et lui dit : Tu as apostrophé (surpris) Nathan le Babylonien, par une réponse évasive, quoique la version du texte dise bien « ils hériteront », et non « ils prendront ». Aussi, Rabbi revint sur sa version, et R. Yossé b. R. Aboun dit que Rabbi s'exprima ainsi : C'est une erreur que j'ai commise dans mon enseignement, et en effet, la Mischnâ ne contient pas l'expression « ils prendront », mais « ils hériteront. » Toutefois, dit R. Zeira, même de ce dernier terme, on ne peut rien conclure en faveur de notre R. Yoḥanan b. Broqa, car, puisqu'il s'agit de conditions relatives au contrat, les sages ont pu admettre un allègement ; en tous lieux ordinaires, on ne peut rendre l'homme acquéreur qu'en vertu du contrat, tandis qu'ici (où il s'agit de règles habituelles), les paroles suffisent pour la mise en possession ; d'ordinaire encore, on ne peut rendre acquéreur que l'homme en ce monde, tandis qu'ici, on peut même léguer

1. Ci-après, X, 2. 2. Tr. *Bava bathra,* VIII, 5. Il a fallu restituer ici la Mischnâ complète, dont le *Talmud* ne cite que la fin. 3. On admet le droit de préférence.

à celui qui n'est pas encore né. Je m'étonne, dit R. Jérémie devant R. Zeira[1], de ce que les rabbins comparent les règles du contrat à celles de l'héritage; or, l'analogie est incomplète, puisque l'héritage est d'ordre légal, tandis que le contrat est prescrit par les rabbins ; comment donc dit-on de déduire un fait de l'autre ? Et même en admettant que la règle du contrat soit d'ordre légal[2], tous reconnaissent que les détails de conditions du contrat sont d'ordre rabbinique ? (l'objection reste non résolue).

11. On écrit aussi dans le contrat : « Les filles que tu auras de moi resteront dans ma maison (après ma mort) et elles seront nourries de mes biens jusqu'à ce qu'elles soient mariées. » Si cette clause n'a pas été écrite, elle existe néanmoins, puisque c'est une condition de droit.

R. Hisda dit : lorsque les filles ont atteint la 2e majorité (ce qui équivaut au mariage pour l'émancipation), elles perdent le droit à la nourriture sur l'héritage paternel ; une fois mariées, elles perdent le droit à réclamer le 1/10 des biens (représentant leur dot). R. Hiya au contraire a enseigné : si les filles ont atteint la 2e majorité, sans être mariées, ou si elles sont mariées sans avoir atteint la 2e majorité, elles perdent le droit d'être nourries sur l'héritage, mais non de participer (1/10) au partage futur. R. Abin ajoute au nom de R. Ila : tous reconnaissent pourtant que lorsque une veuve réclame son douaire aux héritiers de feu son mari, en arguant ne pas l'avoir encore touché, tandis que les héritiers prétendent qu'elle l'a touché avant son mariage, ces derniers sont tenus de fournir la preuve qu'elle l'a reçu par anticipation ; si elle est mariée, c'est à elle qu'incombe la charge de prouver qu'elle ne l'a pas (contrairement à l'usage de le réclamer avant l'union). Comment R. Hiya a-t-il pu dire que les filles même mariées ne perdent pas le droit au 1/10 des biens légués ? N'est-il pas dit plus loin (VI, 6) : « Si une orpheline mineure a été mariée (de son consentement) par sa mère ou par ses frères, qui lui ont donné une dot de 50 zouz ou de 100, quand elle sera majeure, elle pourra réclamer d'eux le reste de ce qu'elle doit avoir » ; or, c'est seulement en raison de sa minorité au moment du mariage qu'elle peut agir ainsi ; mais si elle a été majeure, elle n'aurait droit qu'à un superflu (insignifiant) ? On peut expliquer que, dans ladite Mischnâ, une fille majeure n'aura droit qu'à un reste, au cas où elle a déjà reçu une partie d'héritage (il ne s'agit alors que d'un complément). R. Abina, cependant, n'a-t-il pas dit au nom de R. Assé[3] que si un fils aîné a pris une simple part d'héritage comme tout autre fils, il est présumé rester créancier pour le reste (bien qu'il n'ait rien pris de plus) ? On peut aussi l'expliquer en ce sens que l'aîné a pris une part de ce qui lui reste à revenir. Non, dit R. Yossé b. R. Aboun, ce fils n'a rien pris encore de sa part d'aîné (et pourtant il est qualifié comme la fille majeure de ladite Mischnâ, à l'opposé de R. Hiya). On soumit le fait à R. Mena, qui voulut se

1. Cf. ci-dessus, § 4. 2. V. ci-dessus, I, 2. 3. B., tr. *Bava bathra*, f. 126.

conformer à l'avis du préopinant, R. Hisda (de déclarer une telle fille déchue du droit de réclamer 1/10). Mais, lui objecta R. Hanania, R. Hiya n'a-t-il pas enseigné que si les filles ont atteint la 2e majorité sans être mariées, ou si elles sont mariées sans avoir atteint la 2e majorité, elles perdent le droit d'être nourries par l'héritage, mais elles ne perdent pas leur part (de 1/10)? En effet, répondit R. Mena, je ne parle que d'un avis particulier (celui de R. Hisda), tandis que tu rapportes l'enseignement de R. Hiya; le 1er doit céder devant l'enseignement formel. — R. Abin b. Hiya demanda en présence de R. Zeira : si le futur a cohabité avec sa fiancée pendant qu'elle était encore chez son père, dira-t-on que, dès ce moment (par l'union) les conditions du contrat se trouvent accomplies, et la femme n'a plus droit à la nourriture paternelle, ou peut-elle attendre que le mariage régulier ait eu lieu pour y renoncer? (question non résolue). R. Aboun b. Hiya demanda aussi devant R. Zeira : si la femme a renoncé à recevoir un douaire de son mari, a-t-elle de ce fait perdu tout recours à une réclamation contre ses fils, ou n'a-t-elle pas renoncé à tirer un bien de ses fils? (question non résolue).

12. Enfin, on écrit : « Tu resteras dans ma maison et tu seras nourrie de mes biens, tout le temps que tu resteras veuve. » Si on ne l'a pas écrit au contrat, l'engagement existe néanmoins; c'est une condition juridique. C'est ainsi qu'écrivaient les habitants de Jérusalem, et ceux de la Galilée se réglaient d'après eux. Les habitants de la Judée écrivaient : « Tu resteras dans ma maison et tu seras nourrie de mes biens, jusqu'à ce que mes héritiers veuillent te donner le douaire. » Aussi, au gré des héritiers, ils le donnaient à la veuve, et ils n'étaient plus obligés de la nourrir.

R. Zeira fit demander à R. Naḥman b. Jacob et R. Abimé b. Papi : quelle est la règle s'il n'y a pas de maison où la veuve et les orphelins puissent tous demeurer? Les héritiers, fut-il répondu, lui loueront une maison. Après quoi (si elle refuse), lorsqu'elle déclare vouloir demeurer sur le sol qui était à son mari, et eux offrent de payer la location (au dehors), la loi est en faveur des orphelins (qui ont, seuls, droit au sol). Ainsi, une femme ayant reçu en douaire 20 dinars ne pouvait avoir recours que sur une maison valant 10 dinars. Le cas fut soumis à R. Hanina, qui déclara qu'il fallait, ou lui constituer la maison en douaire, ou lui rembourser la somme de 20 dinars. R. Mena dit, au contraire : puisque la maison vaut seulement 10 dinars, c'est comme si le douaire était réduit à cette valeur, dont l'équivalent seul est dû ; après quoi (si elle refuse), lorsqu'elle réclame le sol et les orphelins offrent l'équivalent en argent, le droit est en faveur de ces derniers.

Les habitants de la Galilée tiennent plus à la considération qu'à l'argent (aussi stipulaient-ils que la veuve demeurerait dans la maison et y serait nourrie); les Judéens, au contraire, tenaient plus à l'argent qu'à la considération

(aussi donnent-ils des droits supérieurs aux héritiers). R. Hanania b. R. Abahou dit, ou selon d'autres, au nom de R. Abahou : Césarée est considérée comme étant de la Judée, et toutes les autres provinces de ce côté équivalent à Jérusalem. Un homme, à son lit de mort, donna l'ordre de restituer le douaire à sa femme (pour dispenser les héritiers de la garder). Le fait fut soumis à R. Mena, qui décida d'obéir au défunt. Mais, lui répliqua R. Hanina, est-il admissible d'annuler verbalement les conditions mêmes d'un contrat ? Tu le prétends ainsi, répliqua R. Mena, que c'est une condition formelle ; mais d'où le sais-tu ? C'est que, répondit R. Hanania, nous sommes bien en Galilée ; or, on sait déjà que les Galiléens tiennnent plus à la considération qu'à l'argent (il est donc d'usage prépondérant de laisser à la femme la maison maritale pour l'habitation, malgré l'ordre contraire).

## CHAPITRE V

1. Quoiqu'on ait établi (I, 2) une somme fixe de douaire, savoir pour une vierge 200 zouz, et pour une veuve qui se remarie 100 zouz, on peut à volonté l'augmenter même jusqu'à 100 manch (ou 1000 zouz) ; si l'homme meurt ensuite, ou s'il répudie sa femme, que ce soit après le mariage, ou après les fiançailles et avant le mariage, la femme peut réclamer toute la somme indiquée au contrat.

Comment se fait-il qu'en cas de séparation, la femme soit en droit « de réclamer *tout* le douaire » (même avec l'augmentation ?) En quoi le mari s'était-il engagé envers elle pour le supplément ? R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch n'ont-il pas dit tous deux[1] : Si quelqu'un écrit en faveur de son prochain un contrat de dette dans la présomption d'être son débiteur, et il se trouve qu'il ne l'est pas, il ne devra rien malgré la présence du contrat? (N'en est-il pas de même ici pour le supplément de douaire, non dû ?) Il peut s'agir du cas où le mari a voulu ajouter une somme au douaire habituel pour devenir le gendre de tel ou tel homme considéré. Cette explication est admissible au cas où le mari s'est engagé à payer ce supplément dès les fiançailles ; mais comment admettre ce motif si le mari a pris cet engagement après le mariage accompli (il n'est plus mû par le désir de devenir le gendre d'un tel homme) ? Le mari peut avoir voulu ajouter ce supplément pour que la femme l'aime d'autant plus dans leurs relations. Cette considération est effective en cas de cohabitation ; mais si celle-ci n'a pas eu lieu, comment justifier le supplément ? En effet, il s'agit du cas où le mari a spécifié un supplément au moment d'acquérir la femme. En somme (résumant ces questions), on s'explique la dette du supplément au cas où le mari s'y est engagé dès les fiançailles ; mais pourquoi cette dette si elle a été contractée après le mariage accompli, lorsqu'on ne

1. Ci-après, XII, 1 (f. 34[4]).

peut plus invoquer le motif d'avoir voulu devenir le gendre d'un tel, et s'il n'y a eu ni cohabitation, ni supplément pour acquisition ? Même après le mariage, le mari peut vouloir ajouter au douaire, afin que la femme ne regrette pas l'union. Mais le peut-elle ? N'est-il pas enseigné[1] : « l'homme qui répudie agit toujours de plein gré » (à lui, non d'elle) ? Elle peut tant tourmenter son mari, répondit R. Abin, qu'il finirait par la répudier (voilà pourquoi il augmente le douaire).

On a enseigné : comme le mari peut s'engager envers la femme par une somme supérieure au douaire habituel, de même le père peut s'y obliger, avec cette seule différence que l'engagement du mari pour un supplément devra être écrit au contrat, tandis que celui du père suffit s'il est énoncé verbalement, pourvu qu'il s'agisse d'objets qu'il est possible de faire acquérir par la parole. Voici comment, dit R. Guidal au nom de Rab : On a entendu p. ex. le père déclarer qu'il donne à son fils tant ou tant d'argent, et à sa fille une telle somme ; alors, après être mariée, celle-ci a le droit de prélever (avec préciput), ce que son père lui a légué de son vivant. Se peut-il, observa R. Hiya b. Joseph, que R. Guidal croyant avoir trouvé un fait notable nous dise une chose insignifiante (que la fille a droit au legs de son père) ? Voici donc comment R. Guidal devait s'exprimer : si le père a destiné au fils tant ou tant, et à la fille tant ou tant, dès que celle-ci est mariée, elle a droit à ce qui lui revient au milieu des autres filles (avec préciput), ainsi que le fils au milieu des autres fils[2]. Mais, répliqua R. Zeira, la 1re version serait-elle insignifiante ? (Et n'est-ce pas déjà un fait nouveau de savoir que la fille acquiert le legs paternel dès qu'elle se marie) ? Car on ne saurait admettre que l'on acquiert les biens immeubles avec la femme pour l'équivalent d'un *prouta* (somme minime) donné lors du mariage, comme il est admis que pour cette monnaie on se saurait acquérir[3] 2 femmes ? Et ce n'est pas à dire que ce point soit semblable à celui de l'acquisition d'une terre faite par un homme avec plusieurs biens mobiliers pour le montant d'un *prouta* ; car, pour cette somme, il est permis d'acquérir plusieurs terres, mais non 2 femmes (l'opinion de R. Guidal a donc de l'importance). R. Aba b. Hiya dit au nom de R. Yoḥanan : lorsque le père a déclaré destiner tant ou tant à son fils, puis, une certaine somme à sa fille ; dès que celle-ci est mariée, elle acquiert ce qui lui est destiné au milieu des autres filles (par préciput), ainsi que le fils acquiert alors au milieu des autres fils (par privilège), pourvu qu'il s'agisse d'un premier mariage[4]. C'est conforme à ce qu'a dit R. Hanania[5] : lorsqu'un père marie son fils dans sa maison en la lui destinant, le fils l'acquiert, s'il s'agit d'un premier mariage (en ce cas, la destination verbale a son effet immédiat). R. Oschia dit : ce fils acquiert les

1. J., tr. *Yebamoth*, XIV, 2 (t. VII, p. 194). 2. Bien qu'il ne soit pas mis en possession par le mariage, comme la femme l'est, il acquiert en vertu de la transmission verbale. 3. Tr. *Qiddouschin*, II, 6. 4. Alors qu'il s'agit de l'acte le plus important, la promesse verbale du père suffit pour l'acquisition ultérieure. 5. V. J., ci-après, XII, 2, fin. (f. 34d); B., tr. *Bava bathra*, p. 144.

biens mobiliers qui s'y trouvent, non la maison même. Est-ce un avis opposé que professe là R. Oschia? Non, répond R. Jérémie au nom de R. Abahou, selon lui, il s'agit du cas où le père a encore son trésor (ses meilleurs biens) dans cette maison (en ce cas, le père n'entend pas se dessaisir de son immeuble). R. Hiskia dit au nom de R. Josué b. Lévi : ceci va sans dire, et il a fallu seulement énoncer l'avis de R. Oschia pour dire que si la maison contient des objets empruntés du dehors (à l'usage du père), le fils n'acquiert pas non plus la maison (dont le père a encore besoin pour abriter ces objets). R. Abahou dit : si le père dit au fils qu'il lui prête sa maison (pour le mariage), le fils ne l'acquerra pas de ce fait. Lorsqu'un fait analogue fut soumis à R. Jacob b. R. Aboun, celui-ci se prononça selon l'avis de R. Abahou. Au fond, dit R. Zeira, cet avis n'a pas de base certaine θεμελίωσις[1], et il n'y a pas lieu que les rabbins discutent à ce sujet.

Il est dit plus haut que le père peut prendre un engagement (d'argent) envers sa fille. Est-ce seulement lorsqu'elle est jeune fille (dépendante de lui), ou aussi, lorsqu'elle a déjà atteint la 2e majorité? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit : un père peut s'engager envers sa fille (la mettre d'avance en possession), mais non une femme envers sa fille, ni un frère envers sa sœur. Or, la distinction à l'égard de cette dernière s'applique aussi bien à la jeune fille qu'à celle qui a atteint la 2e majorité ; de même ici (pour la transmission paternelle), il n'y a pas non plus de différence entre l'adolescente et celle de la 2e majorité. R. Aba de Carthagène demanda : si même un autre que le père déclare s'engager à donner telle somme en dot à une fille lorsque son père la mariera, celle-ci acquiert-elle par le mariage ? Et en est-il de même si la fille a déjà atteint la 2e majorité, ou non ? On peut résoudre ce point à l'aide du même enseignement précité : « Un père peut s'engager envers sa fille, mais non une femme envers sa fille, ni un frère envers sa sœur », ni à plus forte raison, un étranger. Il en est de même en stricte justice (pour la question d'argent), comme suit : Quelqu'un déclare à son prochain que si celui-ci donne sa fille en mariage à un tel, il lui paiera telle somme ; ou si celui-ci achète tel champ, il lui paiera telle somme (en aucun de ces cas, l'engagement verbal ne suffit à faire acquérir au prochain intéressé la somme promise, et celui-ci ne serait pas fondé à intenter une réclamation).

Il faut compléter dans la Mischnâ l'avis de R. Eléazar relatif aux veuves : elles n'ont droit au douaire supplémentaire qu'au cas où le mari a bénéficié de la 1re nuit, en faveur de laquelle ce supplément a été promis ; et puisque l'on invoque la question de relation, lorsqu'après celle-ci le mari a répudié la femme, puis l'a reprise, cette considération subsiste, et la femme a droit au supplément ; de même, au cas où le mari qui a cohabité avec elle meurt et elle incombe par lévirat à son beau-frère, ladite considération subsiste aussi. R. Jacob b. Aḥa dit, ou R. Alacsa dit au nom de Hiskia d'adopter pour règle l'avis de R. Eléazar b. Azariah qui a dit (dans notre Mischnâ) : lorsqu'après une pro-

1. Cf. J., tr. *Sota*, VI, 2 (t. VII, p. 292).

messe de supplément le mari meurt, si la femme est devenue veuve ou a été répudiée après les fiançailles, elle n'a droit qu'au douaire ordinaire de 200 zouz ; si elle est veuve après le mariage accompli, elle a droit au douaire avec supplément. R. Hanania dit aussi que cet avis sert de règle. R. Yanaï fit dire à R. Hanania de faire sa lecture au dehors (sans s'occuper du point de fixer la règle), puisque R. Yona ou R. Zeira dit au nom de R. Yonathan que cet avis sert de règle, tandis que R. Yossé b. Zeira dit au nom du même que l'avis de R. Eléazar ne sert pas de règle (on ne sait donc de quel côté pencher). Au contraire, dit R. Yossé, le premier avis prédomine, et nous avons un indice que R. Hiskia et R. Yonathan s'accordent à exprimer tous deux la même opinion, car il a été enseigné [1] : Lorsqu'un père dont le fils s'est rendu dans une province d'outre-mer apprend que ce fils est mort, et fait don par écrit de tous ses biens en faveur d'un autre, puis le fils revient, le don est définitif (puisqu'il n'a pas été spécifié que ce don est fait à condition) ; selon R. Simon b. Menassia, le don n'est pas définitivement acquis à autrui, car si le père avait connu l'existence du fils, il n'eût pas écrit le contrat de donation (sur quoi, R. Yonathan adopte cet avis de R. Simon pour règle [2]). Or, R. Jacob b. Aḥa a dit d'adopter pour règle l'avis de R. Eléazar b. Azariah, lequel a le même motif que R. Simon b. Menassia (de se reporter au mobile qui a dicté le contrat, soit pour le legs du patrimoine à un étranger, soit pour le supplément du douaire à la femme) ; d'autre part, R. Yanaï a exprimé des doutes sur ce sujet à l'égard de R. Hanina, en lui disant d'aller réfléchir au dehors, en raison de ce que R. Yossé b. Zeira au nom de R. Yonathan n'admettait pas comme règle l'avis de R. Eléazar b. Azaria (on sait maintenant le contraire, par analogie d'avis au sujet de R. Simon). En effet, un fait analogue est survenu, et l'on a enseigné d'adopter pour règle l'avis de R. Eléazar b. Azariah.

(2). R. Eléazar b. Azariah dit : si le mari est mort ou s'il a répudié sa femme après le mariage, elle a droit à toute la somme inscrite au contrat ; mais avant le mariage, quoiqu'après les fiançailles, elle ne reçoit que la somme obligatoire de 200 zouz pour une vierge et de 100 zouz pour une veuve qui se remarie ; car si le mari a augmenté le douaire, c'était en vue du mariage. R. Juda dit : la somme obligatoire du douaire pourra être diminuée, si la femme veut donner à son mari un reçu pour la moitié de la somme, la vierge déclarant 100 zouz et la femme 50 z. ; au contraire, que si le douaire est diminué de la somme fixée à 200 zouz pour l'une et à 100 pour l'autre, l'union est illégale.

R. Juda dit de procéder ainsi, sans rédiger de suite un contrat où figure la moitié du douaire, parce qu'il est d'avis de ne pas constituer un douaire au-dessous de 100 zouz à une vierge ou de 50 à une veuve, et la femme peut ensuite renoncer à telle somme qu'elle voudra. Mais alors pourquoi ne pas spécifier au

1. Tossefta à ce tr., ch. IV ; B., tr. *Bava bathra*, f. 132. 2. Selon l'addition du comment. *Pné-Mosché*.

contrat que la femme déclare avoir reçu tant et tant (non les chiffres ronds de 100 ou 50 zouz) ? En effet, on trouve l'enseignement de B. Qapara disant que la femme peut faire une telle déclaration spéciale. R. Yoḥanan dit : l'avis de R. Juda est seulement applicable à la fin (après réception, elle peut renoncer à une partie du douaire), non d'avance (avant la prise de possession). Qu'appelle-t-on commencement, qu'appelle-t-on fin ? Selon les compagnons d'étude au nom de R. Yoḥanan, l'instant d'avant et celui d'après la cohabitation ; selon R. Zeira au nom de R. Yoḥanan, ce qui précède ou suit l'entrée de la femme au domicile conjugal. Si un mari sans avoir cohabité avec la femme la répudie, puis la reprend, c'est à la fois un commencement (par rapport au retour) et la fin (par rapport à la 1re union). — En quoi consiste la distinction entre une femme et une concubine ? Selon R. Meir, la 1re reçoit un douaire, non la 2e ; selon R. Juda, toutes deux reçoivent un douaire ; seulement, à la 1re on ajoute les détails des conditions inscrites au contrat (la nourriture de la veuve et le sort des orphelins), tandis que la 2e n'a pas droit à ces détails.

R. Juda dit au nom de Rab : notre Mischna (parlant de l'obligation formelle du douaire incombant au mari) expose l'avis de R. Meir et de R. Juda (sauf discussion de détails) ; mais, selon l'avis des autres sages, il est permis de se marier en établissant même la condition avec sa femme de ne pas la nourrir, ni l'entretenir ; en outre, on peut même conditionner qu'elle aura soin d'entretenir et nourrir son mari, afin qu'il puisse sans souci étudier la Loi. Ainsi, il est arrivé à R. Josué, fils de R. Akiba, d'épouser une femme avec laquelle il établit la condition de ne pas la nourrir, ni l'entretenir, et en outre qu'elle le nourrirait pour le laisser étudier la Loi. A l'arrivée d'une famine, le besoin les força de partager leurs biens, et elle commença à se plaindre de lui auprès des Sages. L'accusé leur dit qu'il s'en rapporte au dire même de sa femme (il suffit qu'elle rappelle les conventions faites). Oui, dit la femme, j'ai convenu de tout prendre à ma charge ; cependant je veux être nourrie. Non, lui dirent les sages (à l'opposé de la Mischna), après l'acquisition faite, selon les conventions, il n'y a plus à y revenir.

3. On donne à une vierge un an de délai à partir du jour où son fiancé l'a engagée[1] pour se préparer au mariage[2]. On accorde le même délai au fiancé pour se préparer à se subvenir. A une veuve il suffit d'un délai de 30 jours. Si le terme est arrivé et que le mariage n'a pas eu lieu[3], la femme sera nourrie aux frais du fiancé, et pourra (le cas échéant) manger de l'oblation. Selon R. Tarfon, on lui donnera le tout en oblation ; selon R. Akiba, la moitié sera profane et la moitié en oblation.

4. Le beau-frère Cohen, sur le point d'épouser par lévirat sa belle-sœur veuve, ne peut pas d'avance lui concéder le droit de manger de l'oblation[4]. Si (sur l'année de délai dévolue à une vierge promise en ma-

1. V. tr. *Nedarim*, X, 5. 2. Pour qu'elle puisse préparer son trousseau. 3. L'obstacle, ajoute Raschi, venant de l'homme. 4. V. tr. *Yebamoth*, IX, 6.

riage), elle s'est préparée 6 mois comme fiancée au 1er mari défunt, puis 6 autres mois pour le beau-frère, ou si elle a passé toute l'année en vue du défunt, sauf un jour consacré à se préparer pour le beau-frère, ou à l'inverse, si elle a consacré un seul jour au défunt et tout le reste de l'année au beau-frère, elle n'a pas encore le droit de manger de l'oblation[1]. Quant à l'opinion précitée [2], c'est une première version non confirmée depuis lors. Dans les temps ultérieurs, le tribunal a décidé que la femme aura seulement le droit de manger de l'oblation après avoir passé sous le baldaquin nuptial (après la cérémonie du mariage).

On a enseigné : celle qui au moment d'être demandée en mariage a atteint la 2e majorité comptera depuis cette époque un intervalle de 12 mois pour se préparer au mariage. R. Ila dit que l'on a enseigné ailleurs : à celle qui a atteint la 2e majorité on accorde un délai d'un an ; après quoi, la consécration a lieu ; de même on laisse à la veuve un intervalle d'un mois à partir du jour de la demande pour se préparer. Mais comment semble-t-on dire ici d'ajouter encore un délai d'un mois, tandis que notre Mischna fixe ce délai à un an à partir du jour de la demande en mariage? Voici, répond R. Abin au nom de R. Ila, comment il faut l'entendre : lorsque depuis le jour de la 2e majorité il s'est passé un intervalle d'un an complet, on peut consacrer cette femme comme épouse au bout d'un mois (à l'égal d'une veuve). Si après avoir attendu un intervalle de temps d'un an pour se marier, elle ne donne pas suite à ce projet, et se fiance avec un autre homme, puis le second futur lui fait observer qu'en vertu du 1er délai d'un an déjà accompli, elle ne devrait pas avoir à le faire attendre autant : elle peut répliquer qu'elle l'aime plus que le premier fiancé, et qu'ayant besoin de se préparer longuement, elle désire avoir un délai nouveau d'un an. S'il est veuf et elle vierge, celle-ci peut aussi opposer à son désir de se marier de suite l'argument qu'elle l'aime autant que si c'était un jeune homme, et qu'ayant par conséquent besoin de se préparer longuement, elle désire avoir un délai d'un an. Si le mari est un jeune homme et la femme une veuve, bien qu'elle désire procéder de suite au mariage, le futur peut arguer qu'il l'aime autant que si elle était jeune fille (et par suite il a droit au délai d'un an pour se préparer). Si elle est mineure et qu'elle désire attendre qu'elle soit majeure, on se rend à son désir. — « Si le terme de ce délai est arrivé, dit la Mischnâ, et que le mariage n'a pas eu lieu, la femme sera nourrie aux frais du fiancé et pourra (le cas échéant) manger de l'oblation. » Au décès du mari, elle continue d'être nourrie à ses frais, mais elle n'a plus droit à l'oblation. Toutefois, ajoute Samuel, fils de R. Berakhia, il est vrai que la femme est nourrie aux frais du mari si le délai d'un an expire le 4e jour de la semaine (jour-auquel rien ne s'oppose plus à la réalisation du mariage). Mais si ce délai expire au

1. Quoique ce soit le privilège des 2 maris. 2. Selon le § 2, la fiancée peut, après un an, manger de l'oblation.

3e ou au 5e jour, quel sera le droit de la femme? R. Ḥama b. Ouqba, au nom de R. Yossé b. R. Ḥanina, et R. Lévi répondent tous deux : en ce cas, la femme est comme liée par les scribes (les sages s'opposent alors au mariage, et elle n'a pas droit à la nourriture). R. Josué b. Lévi dit : si l'empêchement survient du côté du mari (s'il lui arrive un accident qui le force d'ajourner le mariage), elle sera nourrie aux frais du mari. On a enseigné [1] : selon R. Tarfon, on lui donnera le tout en oblation, parce que celle-ci est facile à trouver en tous lieux de la Palestine. Selon R. Akiba, la moitié des aliments sera profane, et l'autre moitié en oblation, car il arrive souvent aux femmes (par leur constitution) d'être impures (et pour ces jours-là, il leur faut des aliments profanes), sauf à manger le reste à l'état pur. R. Simon b. Gamaliel a enseigné : chaque fois que la décision rabbinique mentionne l'autorisation de donner à manger l'oblation, on pourra par contre remettre à la personne le double en profane.

R. Jérémie dit [2] que l'on a enseigné ailleurs [3] : pendant les 3 premiers mois de son veuvage, une belle-sœur à qui incombe le lévirat sera nourrie sur les biens de feu son mari (mais pas au-delà). Si elle a dû intenter un procès au beau-frère (pour qu'il se décide à l'épouser, ou à se laisser déchausser), elle sera nourrie aux frais de ce dernier (à qui l'on impose cette amende pour le punir) ; s'il tombe malade ensuite ou s'il fait un voyage d'outre-mer, elle sera également nourrie aux frais du beau-frère. Lorsqu'une veuve déclare vouloir rester attachée au veuvage et continuer à habiter comme telle dans la maison du défunt, on l'écoute (et on l'entretient sur les biens du défunt). R. Yossé au nom de R. Ila ajoute : lorsque le beau-frère a déclaré qu'il ne veut pas se laisser déchausser par sa belle-sœur veuve, c'est comme s'il avait dit ne pas vouloir la répudier (et l'épouser ; en ce cas, il lui doit l'entretien), et R. Zabda dit que R. Isaac a professé la même opinion. — « Si (sur l'année de délai dévolue à une vierge promise en mariage) elle s'est préparée 6 mois comme fiancée au 1er mari défunt, puis 6 autres pour le beau-frère, elle n'a pas encore le droit de manger de l'oblation sacerdotale » ; et, finalement, si même ce ne sont pas 6 mois passés en préparation pour le beau-frère, mais fût-ce une année entière en préparation pour le défunt mari, moins un jour, elle n'aura pas encore droit à l'oblation. — Notre Mischnâ ne représente (comme opinion), ni la « première version », ni la dernière, mais une version intermédiaire; car il a été enseigné [4] : « En principe, une fille de simple israélite, déjà comme fiancée à un Cohen, peut manger de l'oblation, en raison de ce qu'il est écrit (Lévit. XXII, 11) : *Si le Cohen acquiert un individu, acquisition faite par son argent,* ce qui ne s'applique pas seulement à l'esclave, mais à la femme, laquelle est déclarée acquise (par l'argent de consécration du mariage), sans que ce soit semblable à l'achat d'une servante. Plus tard, ce privilège fut ac-

1. Tossefta à ce tr., ch. V. 2. L'édition Krotoschin commence ici le § 4. 3. Tossefta au tr. *Yebamoth*, ch. VI; B., ib., f. 41. 4. Cf. tr. *Troumoth*, VIII, 1 (t. III, p. 85).

cordé à la fiancée au bout d'un an, lorsque le futur est tenu de la nourrir. Finalement, le dernier tribunal déclara que la femme pourra seulement manger de l'oblation après avoir passé sous le dais nuptial. » Déjà, R. Yoḥanan b. Bag Bag avait envoyé auprès de R. Juda b. Bethera, à Necibin[1], pour lui demander s'il était vrai, comme on l'a rapporté de sa part, qu'une fille de simple israélite fiancée à un Cohen peut aussitôt manger de l'oblation. J'étais convaincu, lui fit répondre R. Juda, que tu es bien au courant des secrets de la loi, et je constate à regret que tu ne sais même pas appliquer le raisonnement *a fortiori* (qui ne laisse pas de doute à ce sujet). Or, si une esclave cananéénne, qui n'est pas tout-à-fait acquise par voie de cohabitation, pour être apte à manger de l'oblation, le devient quand son maître l'a achetée pour de l'argent; à plus forte raison la femme est déclarée acquise par l'argent (remis lors des fiançailles), au point d'être apte à manger l'oblation, comme elle le devient par l'acquisition résultant de la cohabitation. Que faire à cela pourtant, car les sages ont dit : En aucun cas, la femme ne commencera à manger l'oblation qu'après avoir passé sous le dais nuptial, en appuyant leur avis[2] sur ce verset (Nombres, XVIII, 11) : *tout individu pur* « *dans ta maison* » *en mangera* (après l'entrée de la femme à « la maison »). A ce raisonnement, dit d'ailleurs R. Judan, on peut répliquer ceci : une esclave cananéénne pourra être acquise par une prise de possession (dès qu'elle fait le moindre travail pour le maître ; aussi, dès l'achat par l'argent, elle est apte à manger l'oblation), tandis qne la femme n'est pas acquise de cette façon ; or, tout raisonnement par *a fortiori* que l'on peut réfuter est sans valeur juridique.

4 (5). Si quelqu'un fait vœu de consacrer au Temple tout le gain du travail manuel de sa femme, la femme peut pourtant se nourrir par le produit de son travail. Mais si la consécration se rapporte seulement au reliquat de ce gain[3], il sera consacré, selon R. Méir; R. Yoḥanan le cordonnier déclare ce reste profane[4].

Ce que R. Meir déclare consacré[5] et R. Yoḥanan dit être profane, n'est-il pas un bien propre au mari? (N'est-il pas libre d'en disposer?) R. Simon b. Lakisch répond : ils discutent sur la libre disposition de l'excédant de 5 selà, et notre Mischnâ peut supposer le cas où le mari pourvoit à la nourriture de la femme, au lieu de lui donner un *Maah* d'argent pour ses besoins. Or, on a enseigné[6] : Si le mari ne donne pas d'argent en espèces à sa femme, le gain produit par le travail de celle-ci revient à elle[7]. Selon R. Yoḥanan, la discussion de la Mischnâ porte sur le cas où la femme en mourant laisse un reliquat

1. Tossefta à ce tr., ch. V; B., tr. *Qiddouschin*, f. 10. 2. Cf. tr. *Yebamoth*, IX, 6 (t. VII, p. 135). 3. Déduction faite du montant de l'entretien. 4. Il ne permet pas de consacrer ce qui n'existe pas encore. 5. J. tr. *Nedarim*, XI, 4 (f. 42[d]). 6. Ci-après, VI, 1. 7. Si au contraire le mari lui a remis de l'argent (5 sela'), le gain produit par la femme revient au mari, et R. Meir en autorise la consécration.

de gain (dont le mari hérite) ; c'est comme s'il supposait le cas où le mari n'assigne pas de nourriture à la femme (ni d'espèces)[1] ; tandis que si le mari subvient à la nourriture, tous s'accordent à lui laisser la faculté de consacrer le reste. En effet, dit R. Zeira, on a enseigné ailleurs, conformément à l'interprétation de R. Yoḥanan : la discussion a seulement lieu au cas où le mari ne pourvoit pas à la nourriture de la femme ; mais s'il y pourvoit, tous lui confèrent le droit de consacrer le reliquat. Or, n'est-il pas constant que tout ce qui appartient à la femme est soumis au mari, qui en tire l'usufruit ? (Donc, il peut le consacrer). R. Samuel b. Isaac dit qu'ils discutent la façon d'envisager (au point de vue légal) le travail de la femme : selon R. Meir, le mari peut dès l'abord consacrer le produit futur de ce travail manuel ; selon R. Yoḥanan, le mari ne le peut pas (en raison de sa non-existence au moment de la consécration).

Si quelqu'un dit à son prochain[2] : « que mon héritage de mon père en ce jour te soit vendu », ou « que le produit de ma chasse et de ma pêche en ce jour te soit vendu », il sera un engagement valable en droit (tandis qu'il ne le serait pas si l'on vendait de tels produits futurs, sans désigner le jour). De même, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, si quelqu'un emprunte à son prochain de quoi préparer les vêtements funéraires pour son père, l'engagement est valable, pourvu qu'il s'agisse d'un père gravement malade, ou agonisant (ce qui démontre la nécessité des dits objets). R. Abahou au nom de R. Yoḥanan précisa aussi le cas de validité de la vente des produits futurs d'une chasse ou de la pêche du jour : c'est lorsque le filet est étendu devant celui qui énonce l'engagement. Toutefois, ajoute R. Abahou au nom du même, une promesse de ce genre afin de consacrer tes produits futurs au Temple n'a pas de valeur légale. Pourquoi cette distinction ? Elle a lieu à cause de la discussion (précitée) entre R. Meir et R. Yoḥanan sur le point de savoir si la consécration d'objets non encore présents sera effective, ou non, et au point de vue de la consécration, on tient compte de ce que les produits futurs de la chasse ou de la pêche ne sont pas encore présents. R. Yossé dit à R. Jacob b. Aḥa : je me souviens vous avoir entendu dire à tous deux, à toi et à R. Jérémie au nom de R. Simon b. Lakisch, qu'un avis n'admet pas la consécration faite d'avance de produits futurs, à l'instar des produits de chasse non encore présents, en raison de la discussion analogue entre R. Meir et R. Yoḥanan. Il faut donc croire qu'il y a 2 manières différentes d'expliquer, selon R. Simon b. Lakisch, la discussion émise dans notre Mischnâ (ici, la discussion roulerait sur le point de savoir s'il est permis de consacrer d'avance des produits non encore prescrits ; tandis que plus haut ils discuteraient sur l'attribution du reliquat des 5 *selà* remis à une femme par son mari).

Si quelqu'un consacre d'avance le produit du travail de son esclave[3], et que

1. Et comme le gain revient en entier à la femme, il y a discussion sur le point de savoir si, après le décès, le mari peut consacrer le reste. 2. Tossefta au tr. *Bava mecia'*, ch. 4; B., ib., f. 16. 3. Cf. B., tr. *Guittin*, f. 38.

celui-ci p. ex. chasse, quelle valeur aura cet engagement? On peut y répondre à l'aide de cet enseignement : Si quelqu'un consacre son esclave, celui-ci sera sacré (il est interdit d'en user jusqu'après rachat), mais l'œuvre de ses mains est profane ; si au contraire son travail a été consacré, la personne même reste profane, et le produit seul du travail sera sacré. Mais n'a-t-on pas enseigné[1] : « Celui qui consacre le travail de son esclave au Temple pourra en tirer le produit nécessaire à la nourriture de celui-ci, et le reste sera sacré », tandis que l'on vient de déclarer sacrés tous ses produits? On n'a jamais songé, répond R. Aba b. Mamal, à vouloir laisser périr cet esclave (faute de nourriture ; sauf cette réserve, ses travaux seront faits au profit du culte). Mais puisque R. Ila dit au nom de R. Yoḥanan que la consécration faite de ses propres travaux est reversible sur le tout, et celle des travaux de l'esclave l'est seulement en partie, pourquoi ce dernier est-il autorisé à distraire de son labeur de quoi le nourrir, non le maître? C'est que, répond R. Aḥa, les Israélites nourrissent plutôt l'homme libre (chargé de se suffire) que l'esclave. Mais R. Yoḥanan n'a-t-il pas dit[2] : que celui qui brise les mains de l'esclave d'autrui devra payer au maître de celui-ci le dommage causé, de plus pour la douleur, la cessation de travail, l'amoindrissement de valeur, tandis que l'esclave sortira et sera nourri par la charité publique ; n'en résulte-t-il pas qu'elle nourrit aussi l'esclave? Oui, répondent les rabbins de Césarée au nom de R. Aḥa, les Israélites sont tenus de nourrir les estropiés, même esclaves (parce qu'ils ne peuvent pas se suffire, non lorsqu'ils ne sont pas défectueux). R. Yoḥanan avait soin de donner à son esclave de tout ce qu'il mangeait (par humanité), et on lui appliqua ce verset (Job. XXXI, 15) : *Celui qui m'a créé dans le ventre ne l'a-t-il pas aussi créé ? Le même l'a formé dans le sein maternel.*

5 (6). Voici les travaux que la femme doit faire pour le mari. Elle doit moudre, cuire le pain, blanchir le linge, faire la cuisine, donner le sein à son enfant, faire le lit du mari et travailler la laine. Si elle a fait entrer une servante (à sa disposition), elle n'est plus obligée de moudre, ni de cuire le pain, ni de blanchir le linge. Si elle a 2 servantes, elle n'est pas même obligée de faire la cuisine, ni de donner le sein à son enfant. Si elle en a 3, elle n'a plus besoin de faire le lit, ni de travailler à la laine. Si elle en a 4, elle peut rester assise dans son fauteuil (cathedra), et n'a plus besoin de rien faire. R. Eliézer dit : quand même elle aurait cent servantes à sa disposition, le mari peut exiger qu'elle travaille à la laine, car l'oisiveté amène de mauvaises pensées. R. Simon b. Gamaliel dit : si le mari a prononcé le vœu que sa femme ne fera aucun travail, il est obligé de la répudier et de lui rendre son douaire, car l'oisiveté peut avoir pour effet l'aliénation mentale.

1. Tossefta au tr. *Erakhin*, ch. 3. — Le texte a ici une interversion, corrigée par le comment. *Pné-Mosché*. 2. Tr. Bava Qama, VIII, 4.

On a enseigné[1] : les sages ont seulement énuméré 7 travaux principaux, sans qu'ils aient jugé nécessaire d'indiquer le reste (en œuvres de détail). « La femme allaite son enfant », est-il dit : il est seulement question, dit R. Hagaï, de son enfant (au singulier), non si ce sont des jumeaux[2]. Pourquoi alors ne pas dire qu'elle nourrit l'*enfant*, au lieu de dire « son fils » ? Pour indiquer qu'elle n'a pas à nourrir l'enfant de sa voisine gratis (en cas de décès du sien). Ainsi, il a été enseigné[3] : un homme ne peut pas forcer sa femme d'allaiter l'enfant de son prochain, pas plus qu'une femme ne peut imposer à son mari la charge de faire nourrir à ses frais l'enfant d'une voisine. Si la femme s'interdit par vœu de nourrir son fils, selon l'école de Schammaï, le vœu est valable (la femme n'étant pas contrainte de remplir cet office), et au besoin l'on retire le sein de la bouche de l'enfant (si la femme l'allaite encore) ; selon l'école de Hillel, on contraint la femme de nourrir l'enfant (sans tenir compte du vœu, qui est nul) ; une fois répudiée, elle n'y est plus obligée. Toutefois, c'est vrai seulement lorsque l'enfant ne la reconnaît pas ; mais s'il la reconnaît (et refuse le sein d'une autre), on la force de nourrir l'enfant, sauf à lui payer pour cela le salaire que l'on donnerait à une nourrice. Combien de mois doit avoir l'enfant pour que l'on puisse déclarer qu'il refuse tout autre sein parce qu'il connaît déjà sa mère ? R. Jérémie répond au nom de Rab que c'est à partir de 3 mois. R. Zeira le regarda (étonné). Pourquoi me regardes-tu ainsi, demanda R. Jérémie ? Tu t'étonnerais bien davantage de ce qu'a dit Samuel, que parfois dès l'âge de 3 jours un enfant reconnaît sa mère. En cela, Samuel suit son opinion, car il a dit : je reconnais encore aujourd'hui la sage-femme qui m'a mis au monde, pour l'avoir vue en naissant. Moi, dit R. Josué b. Lévi, je reconnais encore l'opérateur de ma circoncision (vu lors de l'opération); et moi, dit R. Yoḥanan, je me souviens quelles femmes avaient assisté ma mère en couches de moi. On a enseigné[4] : un enfant peut continuer à être nourri au sein jusqu'à l'âge de 24 mois ; mais, après ce moment, c'est comme s'il était entretenu par un objet répugnant, selon l'avis de R. Éliézer ; mais, selon l'avis de R. Josué, l'enfant peut continuer à être allaité jusqu'à l'âge de 4 et 5 ans. Si l'enfant (à 2 ans) y renonce spontanément, on ne le remettra pas au sein. Combien de temps doit avoir duré cette renonciation pour être réelle? R. Jacob b. Aḥa ou R. Jérémie dit au nom de Rab : il suffit que la séparation ait duré un temps (un jour complet). R. Ḥiskia ou R. Abahou dit au nom de R. Josué b. Lévi d'entendre par là un espace de 3 jours. Un autre enseignement (anonyme) dit seulement (comme R. Jacob) : d'un temps (un jour) à l'autre (24 h.). R. Ḥiskia le grand ajoute : c'est seulement vrai lorsque l'enfant s'en est écarté à l'état sain ; mais s'il s'est retiré par suite d'un état maladif, on le remettra de suite après au sein ; ou encore, si le retrait a lieu sans danger, on le laisse faire, mais en cas de danger, on remet l'enfant au sein, si même plusieurs jours se sont écoulés depuis le sevrage.

1. Tossefta à ce tr., ch. V. 2. En ce cas, le mari doit subvenir aux frais d'une nourrice pour le 2e enfant. 3. Ibid. 4. J., tr. *Nidda*, I, 4; Tossefta,

« Si la femme a fait entrer une servante etc. », dit la Mischnâ. En réalité, dit R. Samuel b. R. Isaac, la règle est la même lorsque la servante n'a pas été amenée de suite, mais qu'il y aura lieu de la faire venir (en raison de l'état fortuné de la femme). Ainsi, il a été enseigné : La femme adopte l'état de gradation de la fortune du mari en s'élevant (s'il s'agit de la dispenser des travaux), non en descendant ; par contre (après décès du mari), la veuve et les orphelins suivent la gradation de fortune en descendant (pour leur entretien), non en s'élevant ; les ouvriers suivent son élevation (pour leur entretien), non la diminution ; enfin, la fille ne suivra aucune fluctuation[1], ni ascendante, ni descendante (elle se maintiendra au degré de fortune maternelle). Pourquoi, malgré la présence d'une servante, la Mischnâ impose-t-elle certains travaux à la femme, et ne charge-t-elle pas la servante de tout le travail ? C'est, répond R. Hiya b. Juda, pour ne pas mettre en danger la vie de la servante par une surcharge. R. Aboun dit que la Mischnâ assigne les travaux à accomplir par la servante, parce qu'ils sont moins convenables que d'autres à laisser faire par la femme. Selon R. Juda b. Aboun, le motif est que la femme n'a pas l'habitude de rester oisive dans sa maison. R. Houna dit : si même la femme a amené dans la maison cent servantes, elle est tenue de remplir certains travaux[2] particuliers (intimes). On entend par là p. ex. le soin de frotter le corps de son mari, de lui laver les pieds, de préparer son vin coupé d'eau. Pourquoi la femme est-elle astreinte à ces détails ? Est-ce par obligation de travailler pour le mari, ou parce que ce sont des œuvres qu'il n'est pas convenable de confier à la servante ? Qu'importe après tout lequel de ces 2 motifs l'emporte, du moment que la femme est astreinte à ces travaux ? Il y a une différence pratique au cas où la femme apporte des esclaves mâles en dot à son mari : en ce cas, on ne peut pas arguer que les services en question ne sont pas convenables à confier aux servantes, puisqu'elle a des esclaves mâles ; donc, le motif réel est qu'elle est astreinte à remplir ces devoirs particuliers. Ainsi, R. Abdima à Cippori demanda devant R. Méir : ne semble-t-il pas que le motif réel est qu'il s'agit de devoirs incombant à la femme ? C'est aussi mon avis, répondit R. Mena. — Conformément à l'avis de R. Eliézer, on a aussi enseigné (dans une Braïtha) : le mari peut exiger[3] que la femme travaille à la laine, non au lin, parce que le chanvre répand une mauvaise odeur, et l'acte de le filer cause une déformation des lèvres (en humectant sans cesse le fil au fuseau).

6 (7). Celui qui s'est interdit par vœu d'avoir des relations conjugales avec sa femme[4] (devoir auquel il ne peut échapper) devra répudier sa femme au bout de 2 semaines, selon l'école de Schammaï, ou au bout d'une semaine selon l'école de Hillel (à moins d'être relevé de ce vœu).

*ibid.*, ch. 2. Cf. J., tr. *Sota*, IV, 4 (t. VII, p. 274). 1. Cf. ci-après, XII, 1. 2. Ci-après, XI, 1. 3. Cf. tr. *Bava mecia'*, I, 5. 4. Cf. ci-après, VII, 1, et tr. *Nedarim*, II, 1.

Les étudiants peuvent, en vue de l'étude de la loi, quitter leur femme un mois sans autorisation de celle-ci, les ouvriers une semaine. L'époque pour remplir le devoir conjugal prescrit par la loi (Exode, XXI, 10) est tous les jours pour les gens inoccupés; pour les ouvriers, elle est de 2 fois par semaine ; pour les âniers, une fois par semaine ; pour les chameliers, une fois par mois ; pour les marins, une fois tous les 6 mois, selon l'avis de R. Eléazar.

D'après l'école de Schamaï, la durée de l'attente ne devra pas dépasser 2 semaines[1], selon le temps de l'impureté d'une femme qui a enfanté une fille; d'après l'école de Hillel, la durée ne sera que d'une semaine, comme pour l'enfantement d'un garçon, ou comme les menstrues. « Les étudiants peuvent, en vue de l'étude de la Loi, quitter leur femme un mois sans autorisation de celle-ci » ; donc, avec l'autorisation de celle-ci, l'absence pourra être de plusieurs mois. R. Samuel b. Naḥman au nom de R. Jonathan interprète ce verset (I, Rois, V, 28) : *Il les envoya au Liban, dix mille par mois* ; or, dit R. Abin, on a là une preuve que la Providence préfère la propagation de l'humanité à la construction du Temple, puisqu'il est dit aussitôt (ibid.) : *Ils étaient un mois au Liban et 2 mois chez eux.* De même Rab interprète l'expression pléonastique (I Chron. XVII, 1), *chaque division qui arrivait et qui partait, pendant tous les mois de l'année* (en ce sens que les hommes avaient chaque fois un congé d'un mois à passer chez eux). Pourquoi la Mischnâ dit-elle d'abord d'assigner aux ouvriers un intervalle de temps d'une semaine (pour s'absenter de la maison), et ensuite parle-t-elle de relations conjugales, 2 fois par semaine? C'est que, répond Bar-Qappara, dans la 1re partie il s'agit d'ouvriers quittant la maison, sans l'autorisation de la femme, pour travailler au dehors une semaine entière.

« Quant au droit conjugal dont parle la Bible, etc.[2] », dit la Mischnâ. Selon un enseignement, le 1er des 3 termes du texte biblique (Exode, XXI, 10), désigne ce droit intime, et le dernier comprend la nourriture; selon un autre enseignement, c'est l'inverse, et le dernier terme vise le droit conjugal, tandis que le 1er désigne la nourriture. La 1re opinion a pour base ce verset (Lévit. XVIII, 6) : *Nul de vous ne s'approchera de sa parente*[3], et en ce cas le mot ÔNA (le 3e) signifie *nourriture*, comme dans ces mots (Deutéron. VIII, 3) : *Il t'a nourri*[4], *et il t'a affamé.* La 2e opinion au contraire invoque le verset (Ps. LXXVIII, 27) : *Il fit pleuvoir sur eux la viande, schéer, comme de la poussière*, et d'après le même, ÔNA signifie le droit conjugal, comme ce verset y fait allusion (Genèse, XXXI, 50) : *Si tu violes,* ANÉ, *mes filles.* R. Eléazar b. Jacob explique autrement les 3 termes en question (de l'Exode) : le 1er et le 2e indiquent que les vêtements devront être conformes au corps, et l'on ne devra pas donner

1. Tossefta à ce tr., ch. 5. 2. V. Rabba à Genèse, ch. 22. 3. Littéral. de SCHÉER (parente) *de sa chair*, terme identique à celui de l'Exode. 4. Le sens habituel est : *Il t'a humilié.*

le vêtement d'une jeune femme (large) à une vieille (pour qui c'est trop lourd), ni celui de la vieille (plus étroit) à une jeune (qui le veut large, pour se parer) ; l'on joint aussi le 2e terme au 3e pour dire que le vêtement sera conforme au temps, et l'on ne donnera pas à la femme l'effet d'été en hiver, ni celui de l'hiver en été. Mais alors d'où tire-t-on (pour elle) le droit à la nourriture ? Cela va de soi ; car s'il n'est pas permis au mari de refuser à la femme ce dont la privation entraîne le danger de mort ; à plus forte raison est-il astreint au devoir de la nourrir, ce qui est une question de vie. Et d'où sait-on alors (selon le même) que le mari est soumis au devoir conjugal ? Puisqu'il ne peut pas refuser les objets pour lesquels la femme n'a pas été épousée en principe ; à plus forte raison il lui devra ce qui constitue le mariage[1]. D'après le présent envoyé par le patriarche Jacob à son frère Esaü, R. Eléazar déduit que l'envoi a été conforme à l'usage établi, car il est dit (ibid. XXXII, 15) : 200 *chèvres et* 20 *boucs*, soit un pour dix ; 200 *brebis et* 20 *béliers*, dans la même proportion ; 30 *femelles de chameaux avec leurs petits qu'elles allaitaient*. Pour ceux-là, dit R. Berakhia, qui se cachent dans leurs relations conjugales, le texte n'a énoncé que le détail des petits. Enfin, 40 *vaches et* 10 *taureaux*, soit un pour 4, parce qu'ils travaillent ; puis 20 *ânesses et* 10 *ânes*, ou seulement 2 pour un mâle, parce que les ânes travaillent plus que les bœufs (et qu'il leur reste moins de temps pour couvrir les femelles). R. Jérémie demanda : ne faut-il pas considérer les savants comme des gens oisifs (astreints tous les jours au devoir conjugal) ? Au contraire, répond R. Mena, ce sont des gens renfermés chez eux, parce qu'ils travaillent sans cesse. Rab rappelle qu'aux termes d'une autre Mischnâ (§ 11), « la femme mangera avec lui chaque vendredi soir », pour exprimer décemment leurs relations en ce jour.

8 (7). Si la femme n'accomplit pas ses devoirs d'épouse, on lui diminue 7 dinars par semaine sur le douaire ; R. Juda dit : 7 *traphikin*[1]. On peut continuer à retirer ainsi jusqu'au total du douaire. R. Yossé dit : on peut même aller plus loin ; car si le douaire est épuisé, on punira la femme de la même façon sur ses biens au cas où elle en a par héritage. Si le mari ne remplit pas ses devoirs d'époux, on le punit aussi, en ajoutant au douaire 3 dinars par semaine. R. Juda dit : c'est 3 *tropikin*, que l'on ajoutera par semaine.

Pourquoi au commencement (lorsqu'il est question de réduire le douaire) la mesure est-elle de 7 dinars, et plus loin (pour l'augmentation) la mesure est-elle de 3 dinars ? C'est que, dit R. Yossé b. Hanina, comme il a été dit (§ 6) que la femme est astreinte à 7 sortes de travaux, on la punira (le cas échéant) par une réduction de 7 dinars ; et comme le mari est astreint à 3 obligations, il subira (s'il y a lieu) une amende de 3 dinars. Mais n'y a-t-il pas le cas où la femme a apporté en dot plusieurs esclaves qui la dispensent de tra-

1. *Secundum conjugii consuetudinem.* 2. Τροπαϊκά. Un *tropaïk* est la moitié d'un *dinar*.

vailler, et ne peut-on de même supposer le cas où le mari a fait d'avance à la femme la condition de ne lui accorder ni nourriture, ni habillement, ni droit conjugal, de sorte que l'on ne peut baser sur rien l'amende imposée ? (Est-ce à dire qu'en tel cas il n'y aura ni réduction, ni augmentation de douaire ?) Pourquoi en somme cette diversité de mesures rigoureuses? C'est conforme à ce qu'a dit R. Yoḥanan : le refus de la femme (conjugii causâ) est plus pénible à l'homme qu'à l'inverse le refus de l'homme l'est à la femme. Ainsi, il est écrit (Juges, XVI, 16) : *Comme elle était chaque jour à le tourmenter et à l'importuner* ; ces derniers mots, dit R. Isaac b. R. Eléazar [1], indiquent que Dalila s'échappait des bras de Samson, *et son âme* (à lui) *s'impatientait à la mort.* C'est donc que l'homme éprouve en ce cas un chagrin mortel, tandis que la peine de la femme est moindre. Selon d'autres, elle se satisfit par d'autres (de sorte que ceci ne prouverait rien). Au contraire alors, Dalila aurait d'autant plus sollicité la cohabitation, puisque R. Naḥmann dit [2] : Il est tel membre de l'homme qui s'assoupit quand on l'affame, et qui devient au contraire plus insatiable si on le nourrit (si l'on s'adonne à la passion).

D'après R. Éliézer (qui énonce plus haut, § 7, la périodicité des relations conjugales, p. ex. d'un marin), comment comptera-t-on la réduction du douaire? (Sera-ce pour chaque semaine ou pour une seule fois par semestre?) On peut résoudre cette question à l'aide de ceci [3] : R. Ḥiya a enseigné que si une fiancée refuse de donner suite au mariage, ou une fille tombée malade, ou la menstruée, ou celle à qui incombe le lévirat, on mentionnera sur son contrat une note écrite constatant le refus ; or, il ne saurait être question là du cas où elle s'est refusée à son mari pendant qu'elle est menstruée, puisqu'alors la loi lui interdit formellement la relation matrimoniale : c'est donc qu'il s'agit du cas où le refus s'est produit avant l'époque des menstrues, à la suite duquel cette époque est survenue, et bien qu'à ce dernier moment le refus de la part de la femme ne lui soit pas imputable, il sera inscrit au contrat (comme conséquence du refus précédent) ; de même ici (malgré la longue interruption, qui est, p. ex., le cas d'un marin), pour la réduction du douaire, on compte chaque semaine à titre de refus. La réduction peut-elle porter sur les dons du fiancé, παράφερνα, en supplément au douaire [4]? On peut résoudre ce doute par l'avis de la Mischnâ : « Selon R. Yossé, on peut même pousser plus loin la réduction ; car si le douaire est épuisé, on punira la femme de la même façon au cas où elle a des biens par héritage. » Or, R. Yossé est seulement opposé à son interlocuteur, parce que l'héritage est un objet futur (et incertain) ; il en résulte donc que (même selon le préopinant) on pourra réduire les biens qui sont en supplément au douaire. — R. Zeira dit au nom de R. Samuel : On peut inscrire au contrat le refus d'une fiancée de laisser effectuer le mariage, mais on ne peut l'imposer à une veuve soumise au lévirat (lors-

1. Cf. B., tr. *Sôta,* f. 9b. 2. V. B., tr. *Synhédrin,* f. 107a, et d'autres passages cités dans Schuhl, *Sentences,* p. 3. 3. J., tr. *Qiddouschin,* I, 2 (f. 59a). 4. V. Rabba à Genèse, ch. 41.

qu'elle préfère procéder au déchaussement). Cependant, R. Ḥiya ne vient-il pas d'enseigner que si une femme menstruée, ou une malade, ou une fiancée, ou une veuve à qui incombe le lévirat, refuse de donner suite au mariage, on le notera sur le contrat pour réduire le douaire ? Telle était en effet la règle primitive ; mais ici on énonce, selon Samuel, la dernière version (d'autoriser la préférence donnée au déchaussement). Ou encore, dit R. Yossé b. R. Aboun, on peut supposer les 2 enseignements conformes à la dernière version (et Samuel parle du cas où la femme offre le déchaussement au lieu d'union, tandis que R. Ḥiya parle du cas où la femme refuse tout). — Selon un arrêté du tribunal postérieur [1], la femme devait recevoir des avertissements pendant 4 semaines successives (que son refus l'expose à la perte du douaire) ; après quoi, elle donne acquit du douaire et se retire du foyer conjugal. R. Ḥanina dit au nom de R. Ismaël b. R. Yossa [2] : la femme répudiée par son mari, pour soupçon d'inconduite, n'a pas droit à un dédommagement pour usure de ses vêtements en la durée du mariage, tandis que la femme qui refuse le devoir conjugal y a droit ; au contraire, selon R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi, ni la femme qui se refuse à son mari, ni celle qui est répudiée pour soupçon d'inconduite, n'a droit à ce dédommagement pas plus qu'à la nourriture (même avant la séparation). R. Yossa dit [3] : lorsque le contrat stipule le montant de ce qu'il y aura à payer par le mari s'il hait sa femme (et lui refuse ses droits), ou par la femme à déduire du douaire, si par haine pour son mari elle se refuse à lui, ce sont des conditions financières qui sont valables à l'avenir.

11 (9). Un individu qui donne à sa femme l'entretien [4] par l'intermédiaire d'un tiers, ne lui donnnera pas moins de 2 *kab* (mesures) de froment par semaine, ou 4 kab d'orge [5] R. Yossé. dit : il est seulement question d'orge, d'après R. Ismaël, qui demeurait près de l'Idumée.

(10). Le mari donnera aussi un demi kab de légumes, un demi-log d'huile, un kab de fruits secs ou une *manah* de figues en gâteau ; s'il n'a pas ces objets, il lui en donnera d'autres en proportion. Il lui donnera un lit et les accessoires, ou à défaut, une couverture ; il lui donnera un couvre-chef, une ceinture, des souliers à chacune des 3 fêtes, et des vêtements de la valeur de 50 zouz par an. Il lui donnera ces vêtements dans chaque hiver, et elle aura ainsi des vêtements neufs pour les hivers, et des vieux pour les étés ; les vieux qui peuvent encore servir appartiendront à elle, ainsi que les chiffons.

11. Il lui donnera aussi une *maah* (monnaie) par semaine pour ses menues dépenses. Elle mangera en outre avec lui le vendredi soir. S'il ne lui donne pas la maah pour ses dépenses, il n'a pas de droit sur ce qu'elle

1. Tossefta à ce tr., ch. 5. 2. Cf. ci-après, XII, 7 (f. 31c). 3. Tr. *Bava bathra*, VIII, 9, fin, et ci-après, IX, 1. 4. Ci-après, VII, 1. 5. S'il lui donne une pension, ne faisant pas ménage avec elle.

gagne par son travail[1] du gain (qui dépasse). La somme qu'elle doit gagner par semaine est celle que les femmes gagnent si elles filent le poids de 5 sicles de la chaîne en Judée, qui font 10 en Galilée, ou le poids de 10 sicles de la trame en Judée, qui en font 20 en Galilée[2]. Si elle allaite un enfant, on diminue son travail et on augmente sa nourriture. Tout cela a été fixé pour les pauvres et les hommes ordinaires. Quant aux hommes notables, tout dépendra de leur position sociale.

Par les mots « près de l'Idumée » (§ 9), on entend la partie méridionale.

Le *Maneh* dont parle la Mischna (§ 10) représente un poids de 4 livres (litra), dit R. Mena. De plus (outre les énoncés de la Mischnâ), le mari donnera à la femme un coussin, le luminaire, des mèches, une coupe, un tonneau, une marmite. Selon R. Yossé, le coussin n'est pas indispensable, car les femmes des gens pauvres ne reposent pas toujours ainsi. R. Hiya dit au nom de R. Yoḥanan[3] : ce qu'elle laisse (le reliquat) de sa nourriture appartient au mari ; mais ce qui lui reste d'effets usés (en chiffons) est à elle. Toutefois, cette distinction n'est applicable qu'à une femme mariée ; à la veuve appartiennent tous les restes, soit de nourriture, soit de vêtements.

En disant que « la femme mangera avec lui », la Mischnâ (§ 11) veut s'exprimer, selon Rab, d'une façon décente[4] (pour désigner les relations conjugales) ; selon R. Simon b. Aba au nom de R. Yoḥanan, il s'agit réellement de manger. Tout en étant d'accord qu'en cette nuit le droit conjugal est dû, selon Rab, il s'agit là de cohabitation, parce que toute l'année la femme mange à la table du mari ; mais selon R. Yoḥanan, elle mange d'ordinaire à part, sauf le vendredi soir. Elle n'a pas droit à avoir du vin, parce que les pauvres en Israël n'en boivent pas. Est-ce à dire que les femmes riches en boivent ? De même on a enseigné le fait, que Maratha, fille de Boëtus, reçut, par attribution des sages, le droit de consommer 2 saas de vin par jour, et comment peut-on dire qu'un tribunal ait décidé une attribution de vin à une femme, puisque R. Ḥiya b. Ada l'interdit, en raison de ce verset (Osée, IV, 11) : *La prostitution, le vin et le moût font perdre le sens?* C'est vrai ; mais comme la Mischnâ dit : « Si la femme allaite un enfant, on diminue son travail, et l'on augmente sa nourriture[5] », cette augmentation, dit R. Josué b. Lévi, consiste en vin, lequel augmente la valeur du lait. Selon R. Ḥiskia ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, le vin lui a été attribué pour les besoins de la cuisine. Pourtant, cette même femme maudit les sages qui le lui avaient accordé, en leur disant qu'ils l'accorderont aussi à leurs filles. Sur quoi, dit R. Aḥa, nous lui avons répondu : Amen (la confirmant). Je jure[6], dit R. Éléazar b. Zadoq,

1. Il s'agit, dit Raschi, du gain qui dépasse la somme ordinaire de ce que les femmes gagnent ; car cette somme est due au mari, en échange de la nourriture qu'il lui donne. 2. Le texte emploie les termes *schethi* (chaîne) et *'éreb* (trame), empruntés à la Bible (Lévit. XIII, 58). 3. Cf. ci-après, XI, 1. 4. Cf. ci-dessus, § 7, fin. 5. Cf. ci-dessus, IV, 8, commencement. 6. Littéral. : comme j'ai l'espoir de voir la consolation future.

l'avoir vu glaner l'orge dans les pas des chevaux, à Acco (par l'excès de misère), et l'on peut lui appliquer ce verset (Deutéron. XXVIII, 56) : *la femme délicate parmi les tiennes et habituée à la mollesse, etc.*, et cet autre (Cantique, I, 8) : *Si tu ne le sais pas, ô la plus belle des femmes, sors sur les traces des brebis*[1]. De même aussi, il est arrivé à Myriam, fille de Simon b. Gorion, d'avoir droit chaque jour, par attribution des sages, à une boîte d'épices valant 500 dinars (pour s'orner), pendant qu'à l'état de veuve le lévirat lui incombait (le tribunal ayant pourvu à ses besoins provisoires). Pourtant, elle maudit les sages qui lui ont accordé tant que cela, en leur disant qu'ils l'accorderont aussi à leurs filles. Sur quoi, dit R. Aḥa, nous lui avons répondu : Amen (pour la confirmer). Je jure, dit R. Éléazar b. Zadoq, l'avoir vue attachée par les cheveux à la queue d'un cheval en course à Acco, et l'on peut lui appliquer le verset (précité) : « La femme délicate et habituée à la mollesse, etc.,» car elle est réduite là par ses excès.

## CHAPITRE VI

1. La trouvaille de la femme[2], ce qu'elle gagne appartient au mari. Si elle a des biens en héritage, aussi longtemps qu'elle vit, le mari en mange les produits (en a l'usufruit, et le capital reste la propriété de la femme). Si quelqu'un l'a blessée, outre la condamnation aux dommages-intérêts et à l'amende pour la honte qu'il lui a faite, le payement appartiendra à la femme[3]. R. Judah b. Bethera dit que l'on partagera le montant en 3 parties, et si la blessure a eu lieu dans un endroit à couvert, on donnera 2 parties à la femme et une au mari ; si elle a eu lieu dans un endroit découvert, on donnera 2 parties au mari et une à la femme (car le mari est aussi lésé quand on blesse sa femme). Ce qui appartient au mari devra lui être remis de suite, mais ce qui appartient à la femme sera vendu pour en acheter une terre, dont le mari aura l'usufruit.

R. Hiskia dit au nom de R. Imi que R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch discutent sur l'attribution de la Mischnâ : d'après l'un, elle exprime l'avis de tous ; d'après l'autre, elle exprime des avis en discussion (entre R. Méir et R. Yoḥanan le cordonnier). L'on ignore par qui chacune de ces attributions a été énoncée. Il y a lieu de croire qu'à R. Simon b. Lakisch appartient l'opinion d'adopter l'énoncé de la Mischnâ selon une discussion ; car plus haut (V, 6), au sujet de l'excédant laissé par la femme qui se subvient par son travail, le même R. Simon expose qu'il y a discussion sur le reliquat de 5 *selà*, et il admet que (selon R. Méir) si le mari pourvoit à la nourriture de la femme,

1. C.-à-d. si tu ne sais pas garder la Loi, tu seras réduite à cette misère, explique le comment. *Qorban 'éda.* 2. Au cas où il est permis de garder la trouvaille. Cf. IV, 4. 3. V. tr. *Bava qamma*, VIII, 1.

même sans lui donner d'argent à part pour ses menus besoins, il a le droit de consacrer le reliquat. Or, il a été enseigné ensuite (§ 11) : « Si le mari ne lui donne pas d'argent en espèces pour ses menus besoins, il n'a pas de droit sur ce que la femme gagne par son travail. » De même ici, c'est dans la même hypothèse que notre Mischnâ accorde au mari le reliquat sur le gain du travail manuel de la femme, au même titre que la trouvaille faite par elle (ce qui est l'avis de R. Méir seul, à l'opposé de R. Yoḥanan ; donc, c'est la thèse en discussion). Au contraire, dit R. Jacob b. Imi au nom de R. Simon b. Lakisch, notre Mischnâ se conforme à l'avis de tous (sans discussion [1]). Il y a donc diverses manières d'expliquer l'avis de R. Simon b. Lakisch.

D'après qui notre Mischnâ a-t-elle besoin de dire que « sur l'héritage de la femme, le mari mange les revenus [2] » ? D'après R. Méir ; car, bien que, selon lui [3], la faculté d'un esclave égale celle d'un maître, et quand la femme a acquis un bien le mari le possède également, il reconnaît toutefois que, sur le bien arrivé à la femme (après son mariage) par voie d'héritage, le mari mange seulement les revenus. On a enseigné ailleurs [4] : « La trouvaille du fils ou de la fille mineurs, de l'esclave et de la servante cananéens (païens), et celle de la femme, appartiennent au maître, par la raison qu'il dispose de ses esclaves et qu'il aurait pu les employer à un autre travail (comme de chercher les trouvailles). » Pourquoi y est-il dit que la trouvaille des enfants majeurs et celle d'un esclave et d'une servante hébreux leur appartiennent ? Parce que le maître ne peut plus changer le travail pour lequel ils se sont engagés (et dont le salaire leur revient). Cependant, fut-il objecté, le mari ne peut pas imposer un autre travail à sa femme (elle a une certaine indépendance) ; pourquoi donc ce qu'elle trouve appartient-il au mari ? A l'égard de la femme, répond R. Yoḥanan, c'est une autre raison que celle de la possession. Et quel est ce motif ? Il s'agit, répond R. Ḥagaï, d'éviter une discussion entre les époux à ce sujet. R. Yossé donne une autre raison : c'est d'empêcher qu'elle fuie son mari (après lui avoir détourné un objet) sous prétexte qu'elle a fait une trouvaille (si celle-ci lui restait). Mais n'y a-t-il pas à craindre qu'elle déclare, en ce cas, avoir reçu un don d'un autre ? Le bruit d'un don se répand (on le sait), non celui d'une trouvaille [5]. Ne peut-il pas se présenter un cas où la femme fait une trouvaille devant témoins ? (Pourquoi alors ne pas la lui laisser ?) En ce cas aussi, c'est au mari, par suite de la crainte exprimée pour une trouvaille faite par la femme seule. Quant à la règle de laisser aux enfants majeurs leur trouvaille, R. Yoḥanan l'applique s'ils ne sont pas associés (attablés) chez leur père ; mais lorsqu'ils vivent en commun, leur trouvaille appartient au père. — R. Isaac

1. C'est ainsi que plus haut, V, 6, d'après la 2e explication, la discussion porte sur le point de savoir si l'on peut consacrer un objet non encore présent, non sur le reliquat du gain de la femme. 2. On le sait déjà par une règle analogue, ci-dessus, IV, 6. 3. J., tr. *Qiddouschin*, I, 3 (f. 60a) ; *Nedarim*, XI, 2 (f. 41a). 4. Tr. *Bava mecia'*, I, 5. 5. Il n'y a de crainte qu'à ce sujet.

a enseigné que l'homme qui a répudié sa femme sans lui avoir encore restitué le douaire complet (qu'il lui doit), devra la nourrir jusqu'à ce qu'il ait achevé de payer son dû. — R. Redifa ou R. Aḥa au nom de R. Aboun b. Cahana dit qu'en cas de honte ou de dommage, le paiement revient en tout (ou en majeure partie) à la femme, non par faveur, mais parce qu'elle l'a subi; cependant, si c'était à couvert (caché), le mari reçoit une part, parce qu'il participe aussi (moralement) à la souffrance de la femme.

2. Si le père de la femme a fixé une dot pour son gendre, puis le gendre meurt (et son frère veut épouser la veuve en vertu du lévirat), les sages autorisent le père à arguer qu'il se refuse à fournir au frère du défunt la dot promise.

(3). Si la femme doit apporter en dot une somme de mille dinars, le mari, par contre, inscrira au contrat 1500 dinars (1/3 en plus [1]). Si elle apporte des effets que l'on estime valoir une certaine somme, le mari inscrira au contrat 1/5 de moins [2]. Mais si les effets valent réellement autant que l'estimation faite (même d'après l'appréciation de gens étrangers), le mari n'inscrira que la somme réelle au contrat. Lorsque celui-ci devra contenir la mention d'objets pour un *maneh*, l'estimation devra être de 31 *selâ* et un dinar; pour une remise de 400 maneh, la remise réelle sera de 500, en comptant chaque fois 1/5 en moins.

Est-ce que la dot promise ne fait pas partie des objets que l'on acquiert à la suite d'une promesse [3]? (Pourquoi donc le beau-frère par lévirat ne peut-il pas contraindre le père de la veuve de tenir sa promesse de dot pour lui?) C'est que, répond Bar-Qapara, on fixe une dot en vue d'un mariage à réaliser (et en cas de décès du destinataire, le père ne doit plus rien). On a enseigné de même [4] : Si un père a promis une dot à sa fille mineure et qu'ensuite il veut se soustraire à sa promesse, on le force de payer. Est-ce à dire qu'envers une fille majeure le père n'est plus contraint d'exécuter sa promesse? Non, dit R. Aboun, on veut dire par là que le mari n'ayant pas fait l'acquisition (et le père ne remettant pas la dot), il est tenu de délivrer à cette fille un acte de divorce pour la libérer.

Pourquoi, en cas d'apport d'une dot en espèces (§ 3), le contrat est-il majoré de moitié, et pour l'estimation des effets diminue-t-on de 1/5? C'est que, dit R. Yossé b. Ḥanina, on tient compte de la pensée de la femme de vouloir user de ses effets, ce qui en réduira la valeur [5]. De même on tient compte de ce que le mari, par le commerce, peut faire valoir la dot en argent apportée par la femme, et on l'estimera de moitié en plus-value. L'estimation réduite

1. Car, dit Raschi, il peut gagner avec l'argent qu'elle apporte. 2. Les parents, par gloriole, aiment à hausser la valeur de l'apport. 3. Cf. ci-dessus, V, 1. 4. Tossefta à ce tr., dern. chap. 5. En droit, elle ne peut pas user de ce qu'elle apporte au mari; mais grâce à la réduction de 1/5, l'accord entre les époux est conclu à ce sujet.

des effets de la femme prouve, selon R. Yossa, qu'il n'est pas permis au mari de vendre les effets personnels de la femme (il est entendu qu'elle en usera). Un jour, R. Ḥiya, R. Yossa et R. Imi allèrent estimer les effets personnels apportés par la fille de R. Yossé b. Ḥanina chez son mari; ils dirent au nouveau marié d'inscrire au contrat 1/5 de moins que la valeur, comme il devait ajouter la moitié à la dot reçue en espèces. J'approuve la réduction de 1/5, dit celui-ci, mais je n'ajouterai rien à la somme reçue[1]. Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan : si la femme apporte des objets en or, on inscrit au contrat la valeur réelle (sans réduction). En effet, une Braitha dit : si elle apporte des bijoux pour être convertis en espèces, on les marquera pour une valeur supérieure de moitié ; si ces bijoux doivent rester en nature (servir à la toilette), on les estimera à leur valeur réelle. R. Aḥa b. Papa demanda devant R. Imi : comment estime-t-on l'apport de bestiaux? Pour la valeur nette, fut-il répondu. Et l'immeuble? Aussi, pour sa valeur. Mais ne peut-on le louer, et, par suite, en tirer profit? Certes, mais le mari ne peut pas échanger le sol même, puisqu'il a seulement droit au revenu.

3 (4). Si la femme promet d'apporter des espèces[2], chaque *sela'* d'argent sera inscrit pour 6 dinars (majoré de 1/3). Pour chaque maneh (100 zouz) que la femme apporte en dot, le mari doit donner à la femme 10 dinars pour sa toilette. R. Simon b. Gamaliel dit que cela dépend des usages du pays.

Les objets apportés par la femme pour 500 dinars d'estimation[3] peuvent être inscrits pour 400. Si le mari n'use pas de ce droit et inscrit au contrat mille dinars, en cas de désignation indéterminée[4] du montant, la femme aura le droit un jour de réclamer cette somme entière; si elle est précisée (avec indication de provenance), la somme sera réduite au compte primitif, et après avoir tenu compte de l'inscription des 5 dinars par sela (1/5 de trop), la femme n'a pas droit à un supplément. Une dot de 500 dinars apportée par la femme en espèces sera comptée pour 750 ; si pour cette somme le mari inscrit au contrat mille, en cas d'indication vague, la femme a droit au total ; mais si la source de ce chiffre est donnée, le total sera réduit, et après avoir compté l'apport à raison de 6 dinars par selà (majoré de 1/3), la femme n'a droit à rien de plus. Une dot de mille *zouz* sera comptée 1500 ; si au lieu de cette somme le contrat porte un champ valant 1200 *zouz*, en cas d'indication vague, la femme a droit à ce total; au cas contraire, on ne donnera pas à la vierge moins de 200 et à la veuve moins de 100 (douaire réglementaire). Pourquoi est-il dit plus haut qu'en ce dernier cas on réduit le douaire au dû réel, tandis qu'ici on parle d'un chiffre bien inférieur? Il s'agit ici du cas où

1. N'ayant pas l'intention de l'employer à des spéculations, il n'a pas lieu de la majorer. 2. Littéral. : des *Sela'*, chacun valant 4 dinars. 3. Tossefta à ce tr., ch. 6. 4. Si le contrat ne dit pas que c'est le résultat d'une estimation d'effets apportés.

la femme a déjà prélevé une part de ce qui lui revient ; mais lorsqu'elle n'a rien prélevé d'avance, il faut lui rendre son apport tout entier. Pourquoi n'est-il pas dit ici, comme plus haut, que la femme n'a pas droit à un supplément ? Plus haut, il s'agit d'inscription supplémentaire, non de réduction, il a fallu spécifier que la femme n'a droit à rien de plus ; tandis qu'ici où il y a réduction, et non supplément, il est inutile d'en parler. — On a enseigné : qu'il s'agisse d'estimation d'effets, ou d'apport d'espèces, pour la 1re, la réduction sera uniformément de 1/5, et pour l'apport d'une dot en espèces, l'augmentation sera toujours égale (quels que soient le gain ou la perte futurs). — Voici comment il faut compléter la Mischnâ : la femme a droit à une boîte d'épices (dix dinars) pour chaque *maneh* (100 zouz). R. Yoḥanan dit : ce revenu proportionnel est dû à la femme aussi bien que la majoration de la dot en espèces. R. Abin ajoute : à l'instar de cet usage de la majoration des espèces, on peut admettre la validité des conditions en cas d'absence d'enfant. Ainsi, les disciples de R. Yossé s'étant rendus à Qaraschin[1] y trouvèrent des époux privés d'enfants[2], qui leur demandèrent à se séparer. Les disciples leur répondirent : Si vous avez établi des conditions à ce sujet, c'est bien (faites-le) ; sinon, il n'y a qu'à suivre l'usage local.

5 (4). Un homme qui marie sa fille sans avoir rien fixé pour sa dot, ne donnera pas moins de 50 zouz. Si le mari s'est engagé à fournir de quoi habiller sa femme[3], il ne peut pas la faire attendre jusqu'à ce qu'elle vienne chez lui, mais il doit l'habiller pendant qu'elle est encore chez son père. Ceux qui marient une orpheline lui donneront une dot d'au moins 50 zouz ; s'il y a dans la caisse assez d'argent, on lui donne une dot selon sa position (ou son rang).

R. Aba Marié, frère de R. Yossa, demanda : N'a-t-il pas été enseigné[4] que si le futur offre de se dépouiller complètement (de se dénuder) pour revêtir la femme de beaux habits, on n'engage pas le mari à se dépouiller ; il lui suffira d'habiller sa femme selon son rang ? (Pourquoi donc est-il dit que le mari est tenu de remplir toute sa promesse ?) Là, fut-il répondu, il s'agit de la manière usuelle de s'exprimer, et il arrive de dire que l'on a du plaisir à se dénuder pour couvrir sa femme[5] ; tandis qu'ici il s'agit d'une condition faite avec le père dès le principe (il faut la remplir). Par « ceux qui marient l'orpheline », on entend ceux qui la nourrissent, même s'il n'y a pas toute la somme de 50 zouz. Ceci prouve, dit R. Hinena, qu'au besoin les administrateurs de la bienfaisance devront faire un emprunt pour elle ; il l'entend en ce sens que si la caisse est insuffisante, on emprunte de quoi parfaire les 50 zouz, et si la caisse a plus d'argent qu'il ne faut, on peut même en ajouter aux 50 zouz. R. Yossé au contraire en conclut que les administrateurs n'emprun-

1. Ou : Qadschin. Nom de lieu à ajouter à la géographie du Talmud. 2. Ou : querellant (sur ce qui est dû pour la toilette). 3. Littéralement : à la prendre même nue. 4. Tossefta à ce tr., ch. 6. 5. Sans prendre ces mots à la lettre.

teront pas, et il l'entend ainsi : s'il y a 50 zouz en caisse, on les lui donne ; si non, la future devra se contenter de moins. Ainsi il arriva à une jeune fille pauvre, au temps de R. Amé, de venir demander qu'on la dotât. Celui-ci, voyant l'état précaire de la caisse, ordonna d'en laisser pour nourrir d'autres pauvres aux prochaines fêtes. Mais, lui dit R. Zeira, celui qui meurt[1] doit-il faire perdre? (Pourquoi la priver à cause de l'avenir?) Il faut, pour elle, épuiser le fond, et le maître des fêtes (la Providence) pourvoira aux besoins futurs. Aussi, l'avis exprimé ici par R. Hinena (de remettre tout l'encaisse, le cas échéant, à l'orpheline fiancée) est conforme à ce que dit R. Zeira, et l'avis précité de R. Yossé est conforme à celui de R. Imi.

6. Si une orpheline mineure a été mariée (de son consentement) par sa mère ou par ses frères, qui lui ont donné une dot de 50 zouz ou de 100, quand elle sera majeure, elle pourra réclamer d'eux le reste de ce qu'elle doit avoir[2]. R. Juda dit : Si elle a une sœur qui a été mariée du vivant de son père, elle aura la même dot que sa sœur. Mais les autres docteurs dirent : un homme est à une époque plus riche ou plus pauvre qu'à une autre. Il faut donc, disent-ils, faire l'estimation des biens de l'héritage, et lui donner une dot en proportion de ces biens.

Voici comment il faut compléter ce que la Mischnâ dit de la remise d'une dot à la 2e fille, comme celle qu'a eue la 1re : lorsque le père a marié (en son vivant) la 1re fille et l'a dotée, la 2e recevra autant. Quant à l'avis des autres sages sur la variation de fortune, on entend par là la différence des sentiments ; car il arrive de marier sa fille en lui donnant de l'argent, et d'autres fois le père en reçoit pour la marier[3]. R. Zeira demanda à R. Naḥman b. Jacob et à R. Amé b. Papi : d'après qui a-t-il été énoncé qu'il faut donner à la fille non mariée le 1/10 de tout l'héritage pour son entretien? Ce doit être, dit R. Zeira au nom de R. Jérémie, conforme à Rabbi. Mais alors, fut-il objecté devant Rabbi, lorsqu'un père a laissé dix filles et un fils, si chacune d'elles prend 1/10, il ne resterait plus rien au fils? Voici, fut-il répondu, comment le partage se fera : la 1re prend 1/10, la 2e prend autant sur le reste, la 3e dans les mêmes proportions, et ainsi de suite jusqu'à la dixième ; il se trouvera en somme que les filles auront perçu ensemble les 2/3 et une partie, tandis que le fils aura touché un peu moins du tiers[4]. Un père laisse 2 filles et un fils ; la 1re prend le 1/10 de l'héritage qui lui revient, et aussitôt que la 2e a pris à son tour le 1/10 sur le reste, le fils meurt ; en ce cas, R. Hiya croit devoir dire que la 2e commence par prélever 1/10 sur le total,

1. Selon le sens adopté par Brüll, *Jahrbücher*, I, 227, d'après *Or zaroua çadaqa*, n° 27, sur notre passage. 2. C.-à-d., selon Raschi, le 1/10 des biens de l'héritage. V. ci-dessus, IV, 12. 3. Selon la situation, ou les mérites plus ou moins grands du gendre ; aussi l'on ne tient pas compte de ce mobile, et l'on estime la valeur de l'héritage. 4. Sur 100 parts, elles auront 65 et 4/5, et le fils 34 et 1/5=100.

puis elles partagent entre elles le reliquat à parts égales. Non, dit R. Yoḥanan, ailleurs on accorde à la fille le droit par priorité de prélever 1/10 sur le total de l'héritage, parce qu'il s'agit du cas où elle n'aurait pas de quoi se nourrir (en raison de la présence du fils cohéritier) ; tandis qu'au présent cas, ayant déjà touché une part d'héritage, elle n'a qu'à vendre le reste de sa part pour se nourrir, en partageant avec sa sœur l'héritage à parts égales. R. Tabi au nom de R. Oschia explique pourquoi R. Hanina est d'avis de procéder en commençant par laisser 1/10 à la 2e fille : selon lui, puisqu'elle peut au besoin pour se nourrir, vendre des immeubles qui auraient été hypothéqués par les frères sur l'héritage, à plus forte raison elle prélèvera 1/10 sur les biens mobiliers sous sa main. R. Yoḥanan est d'un avis contraire ; car, au dire de R. Zeira, R. Yoḥanan n'autorise pas la vente des immeubles pour la nourriture des filles, et R. Hanina seul leur accorde ce droit[1]. Chez R. Yassa on avait mis en dépôt les biens de certains orphelins ; et comme les sœurs de ceux-ci réclamaient de quoi se nourrir, on soumit la cause à R. Eléazar et R. Simon b. Yaqim. Ce dernier s'exprima ainsi : Il me paraît préférable de les nourrir du bien de leur père que de les nourrir par la charité publique. Quoi ! s'écria R. Eléazar, si un tel fait était soumis à nos maîtres, ils ne se décideraient pas de suite à laisser toucher aux biens mobiliers de l'héritage ; comment pouvons-nous décider ce point comme un fait accompli ? Je vais commencer par donner à ces filles, dit R. Yossé, et si plus tard (à leur majorité) les frères orphelins veulent m'intenter un procès, je leur rembourserai le prélèvement actuel. Ceux-ci pourtant, mis au courant de cette décision, ne réclamèrent pas. R. Zeira ayant demandé devant R. Yossé quel avis doit servir de règle, on lui répondit que c'est celui de R. Hanina (de donner 1/10 d'héritage aux filles, le prenant au besoin sur les immeubles), et le fait se réalisa. Selon R. Abin au nom de R. Ila, au contraire, on considère les biens (immeubles) comme détruits (ou inaliénables, et ne pouvant servir à nourrir les filles).

7. Si quelqu'un avant sa mort a donné en dépôt à un tiers de l'argent pour sa fille[2], et elle veut[3] qu'on le confie à son mari, on ne le lui confie pas, et le dépositaire devra exécuter la volonté du déposant défunt. C'est l'opinion de R. Meir. R. Yossé fait une objection : si un tiers achète pour elle une terre d'après la volonté du défunt, à quoi cela servira-t-il ? Est-ce que la femme ne pourra pas la vendre pour confier l'argent à son mari ? Ne peut-on pas considérer cet argent comme produit par la vente ? Cela s'applique seulement au cas où la femme est majeure, et non à la mineure, cette dernière n'ayant pas qualité pour agir.

Lorsque la Mischnâ dit « de ne pas le lui confier, selon R. Méir, » il s'agit

1. V. J., tr. *Guittin*, V, 3. 2. Le montant devait servir à la doter lors de son mariage, ou à lui acheter une terre. 3. Après s'être fiancée, selon la glose des Tossafistes.

du cas où le père a pris ces dispositions de finances lorsque sa fille était simplement fiancée [1] ; mais si la décision a été prise après le mariage accompli, R. Méir reconnaît aussi qu'il faut écouter la femme (le mari est alors gérant de la fortune, dont il touche l'usufruit), et si le père a remis l'argent à un tiers après que sa fille était mariée, il y a discussion entre R. Méir et R. Yossé pour savoir qui l'on écoutera. Si un père a laissé l'ordre de remettre à ses fils un sicle (= 1/2 selà) par semaine, sur ses biens, et leur entretien exige un selà complet, on leur donnera un selà. Mais s'il a formellement prescrit de « ne leur donner qu'un sicle par semaine » (sous peine de deshérence), on leur donnera un sicle; pour la nourriture de la femme et de la fille (auxquelles cette même somme est assignée), quel qu'ait été le mode de s'exprimer, on ne délivrera qu'un sicle. On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit : selon l'avis de R. Méir, si un père a laissé l'ordre de donner à ses fils un sicle par semaine, lorsque leur entretien exige un selà complet, on ne leur donnera qu'un sicle, sauf à parfaire le nécessaire en le prenant sur la caisse de bienfaisance ; d'après les autres sages, on continue à prélever sur leur patrimoine tout ce qu'il leur faut jusqu'à épuisement de l'héritage, sauf à recourir en dernier lieu à la charité publique pour les nourrir. R. Yossé dit qu'à l'aide de ceci, Hilfi put résoudre la question qui lui avait été posée ; car il avait fait un pari [2], en disant : Je m'assecois au bord du fleuve, et si je n'arrive pas à justifier d'après la Mischnâ chaque point enseigné par R. Ḥiya le grand, qu'on me jette à l'eau. (On lui rappela donc l'enseignement précité, où l'on hésite entre le devoir d'obéir à l'ordre d'un défunt, et celui d'entretenir des orphelins). Pour résoudre la difficulté, il répéta les termes de notre Mischnâ : « Le dépositaire devra exécuter la volonté du déposant défunt » (ceci l'emporte).

Si le père a prescrit [3] qu'au cas où les fils meurent d'autres héritent d'eux, ils n'auront en tous cas qu'un sicle par semaine. Mais, R. Abahou n'a-t-il pas dit au nom de R. Yoḥanan que par toutes les expressions on peut transmettre à autrui la faculté d'acquérir, sauf en parlant d'héritage ? (Dès lors, en quoi cette fausse transmission influe-t-elle sur la remise par semaine ?) Il ne faut pas lire là le mot « hériter », mais celui de « prendre » (vraie transmission). Mais, objecta R. Zeira devant R. Mena, ne s'agit-il pas avant tout d'un don (du père aux fils) ? Or, il y a une discussion à ce sujet : Un homme ayant légué par écrit tous ses biens à 2 individus, les a transmis à l'un en don et à l'autre en héritage ; selon R. Eleazar, comme l'un les acquiert par don, l'autre les acquiert par héritage ; selon R. Yoḥanan au contraire, il semble que celui qui a reçu un don le possédera, sans que cette possession (acquise d'avance) influe sur l'héritage. Sur quoi, R. Pinḥas raconta que l'on soumit à R. Jérémie la question de savoir lequel des 2 avis l'emporte, et celui-ci répondit : Comme R. Eleazar a dit l'avoir su par tradition, et que R. Yoḥanan (sans s'y

1. Alors, le mari n'avait pas encore de pouvoir sur les biens de la femme. 2. Cité aussi dans B., tr. *Taanith* (f. 21a). J., tr. *Qiddouschin*, I, 1 (f. 58d). V. Grætz, *Geschichte*, t. IV, (2e éd.), p. 488. 3. Suite de la Braïtha en question.

opposer) a parlé seulement de vraisemblance, le premier avis doit l'emporter en fait (pourquoi donc ne pas l'adopter aussi pour la Braïtha précitée) ? Non, dit R. Samuel, il n'est pas besoin de recourir à ces déductions ; il est bien dit, d'après R. Méir, que le don aux fils décédés est transmissible à d'autres par héritage. R. Yassa n'a-t-il pas dit au nom de R. Yoḥanan[1] : Si de la laine sacrée d'un 1er rejeton se mêle à de la profane, elle sera annulée dans une plus grande quantité ; à quoi R. Ḥiya de Cippori répliqua devant R. Imi (sur la demande quelle devra être la proportion du mélange pour l'annulation) que c'est de 1 : 8, et cependant on ne l'aurait pas cru si R. Yossé n'avait observé que la Mischnâ le confirme en disant[2] : « Si l'on tisse dans une étoffe un fil aussi long que l'intervalle de 2 doigts avec de la laine d'un 1er né d'animaux, il faut brûler l'étoffe ; pour une égale quantité de cheveux d'un naziréen, ou des poils d'un rejeton d'âne, dans la confection d'un sac, il faut brûler ce sac[3]. » La Mischnâ suivante[4] n'est-elle pas opposée à R. Yoḥanan : « Si après avoir légué ses biens (quoiqu'indûment), le testament porte en tête, ou au milieu ou à la fin, l'expression *à titre de don*, l'ordre du défunt sera valable ? » (Il y a donc corrélation entre le terme *don* et celui d'*héritage*?) Selon R. Yoḥanan, fut-il répondu, l'un a un don et l'autre un héritage, tandis que la Mischnâ invoquée parle d'une seule et même personne, qui reçoit l'héritage en don. Mais, demanda R. Ḥagaï devant R. Yossé, pourquoi la qualification de don peut-elle profiter à un autre, puisque l'on doit à bien d'autres ? Il peut s'agir du cas où il n'y a pas d'autre frère. Cependant, n'y a-t-il pas d'autres héritiers collatéraux ? Il est à supposer, dit R. Hanania, fils de R. Hillel, que le père se préoccupe plus du legs à ses fils qu'à d'autres parents (aussi, le terme *don* est au profit des fils).

## CHAPITRE VII

1. Si le mari fait vœu de ne pas donner à sa femme la nourriture[5], vœu ne portant que sur 30 jours, il peut lui fournir la nourriture par un autre individu ; mais si le vœu porte sur plus de 30 jours, le mari sera tenu de donner à la femme le divorce avec douaire. R. Juda dit : Si le mari est simple israélite[6], il peut garder sa femme lorsque le vœu porte sur un mois ; mais il est obligé de lui donner le divorce avec douaire, si le vœu porte sur 2 mois. Cependant, si le mari est un cohen, on lui permet de garder sa femme, même si le vœu porte sur 2 mois ; mais il est obligé de divorcer avec elle si le vœu porte sur 3 mois.

Il est dit plus haut (V, 7), qu'en s'interdisant les relations conjugales avec sa femme plus d'une semaine ou 2, le mari sera tenu de la répudier et de lui

1. J., tr. *Orla*, III, 2 (t. III, p. 351). 2. Ibid., 3. 3. Donc, comme là R. Imi adopte de préférence l'avis de R. Meir, il en est de même ici. 4. Tr. *Baxa bathra*, VIII, 5. 5. Cf., tr. *Yebamôth*, X, 2 (t. VII, p. 131); ci-après, XII, 7 (f. 34). 6. Un cohen ne peut reprendre sa femme divorcée.

restituer le douaire, tandis qu'ici on lui laisse une latitude d'un mois ? C'est que, plus haut, il s'agit d'un interdit du corps (qui ne saurait durer longtemps) ; tandis qu'ici il s'agit seulement d'un interdit de biens (pour lesquels on peut attendre). Mais est-il admisible que l'on forme le vœu de ne pas payer son dû ? C'est que, dit R. Yossé b. Hanina, puisque le résultat final en ce cas est de la répudier en lui rendant son douaire, et de réduire ainsi son entretien, on suppose d'avance que rien n'est dû (et l'interdit par vœu est applicable). Mais alors la femme devrait rester un plus long espace de temps qu'un mois à attendre que le mari se décide, soit à la répudier, soit à lui fournir l'entretien par un autre ? Aussi, l'application du vœu a pour cause que l'on adopte l'opinion de considérer le devoir de nourrir la femme, non comme un précepte légal, mais comme une prescription rabbinique[1]. Ainsi, il a été enseigné[2] : Le tribunal n'ordonnera pas de nourrir la femme avec des produits provenant de la 7e année (qui ne peuvent servir à acquitter une dette) ; mais en ce cas elle peut se nourrir à côté de son mari des mêmes produits que lui. Or, ne devrait-on pas la considérer comme un ouvrier dont le travail ne vaut pas une obole (payable avec ces produits) ? (Pourquoi donc ne pas l'autoriser à en manger même seule ?) Ceci prouve qu'on ne la considère pas comme un ouvrier de cette sorte, car le mari a pour devoir de la nourrir (par mesure rabbinique).

Pourquoi ne pas charger toujours un autre de la nourrir (au lieu de distinguer entre le vœu d'un mois, et celui qui est moindre) ? N'est-il pas enseigné de même[3] : « Si l'on sait que son prochain s'est interdit par vœu d'accepter aucun profit de lui, lequel n'a pas de quoi manger, on laissera des aliments pour lui chez un boutiquier » ? N'est-ce pas analogue à l'institution d'un homme chargé de l'entretien de la femme ? Il y a cette différence que la femme peut déclarer ne vouloir accepter l'entretien d'aucun autre en dehors de son mari. Mais n'est-il pas dit plus haut (V, 9) : « Celui qui pourvoit à l'entretien de sa femme par un tiers, etc. » ? (Le mari le peut donc ?) Oui, si la femme l'accepte, tandis qu'ici il s'agit du cas où elle ne l'accepte pas. Mais alors on ne devrait pas admettre un seul jour l'entretien par autrui ? On suppose ici qu'elle consent à cet ajournement pendant un mois, dans l'espoir qu'il pourra trouver un mode d'annulation de son vœu. Samuel dit : l'intervention d'autrui est admise un mois, lorsque le vœu n'atteint qu'à cette limite ; mais si l'interdit est prononcé pour toujours, le mari devra répudier la femme de suite et lui rendre le douaire. Selon R. Zeira ou R. Abina au nom de Rab, même en cas d'interdit pour toujours, la femme consent volontiers à l'ajournement d'un mois, dans l'espoir que le vœu pourra être annulé. Selon une version, la Mischnâ parle d'un vœu d'une durée de 30 jours ; selon une autre version, il s'agit d'un vœu allant *jusqu'à* 30 jours. La 1re version est à l'appui

1. Aussi, les Sages ont adopté la règle d'instituer un homme chargé de la nourrir un mois, dans l'espoir que le vœu sera annulé. 2. Tossefta au tr. *Schebiith*, ch. 4 ; J., tr. *Maasseroth*, III, 1 (t. III, p. 165), et ci-après, XIII, 1. 3. Tr. *Nedarim*, IV, 8.

de l'avis de Rab (le chiffre 30 se rapporte à la suite, au devoir de charger quelqu'un de nourrir la femme, en cas de vœu prononcé pour toujours); la 2e version confirme l'avis de Samuel (pour le seul vœu limité à 30 jours, on pourvoit à la nourriture provisoire de la femme, non en cas de vœu illimité).

Selon R. Yossé, la discussion de notre Mischnâ (entre R. Juda et le préopinant, ou R. Méir) a lieu au cas où c'est la femme d'un cohen. Alors, « si le vœu porte sur plus de 30 j., le mari sera tenu de répudier la femme », au commencement du 2e mois; R. Juda dit : « Lorsque le mari est simple israélite, il peut garder la femme si le vœu porte sur un mois, et il est obligé de la répudier dès que commence le 2e mois si le vœu s'étend à 2 mois. » Enfin, « si le mari est cohen, il pourra garder sa femme 2 mois; mais il sera tenu de la répudier lorsque le vœu s'étend à 3 mois », dès que commence le 3e mois. Un autre enseignement encore[1] diffère d'avis : en ce dernier cas, c'est à la fin du 3e mois que le mari devra répudier la femme, selon R. Méir (le préopinant). Mais, répliqua R. Mena à R. Yossé, pourquoi de ce qui n'a pas été énoncé devoir être exécuté, fais-tu l'objet d'une discussion nouvelle ? Il faut donc admettre que la Mischnâ relate la discussion même au cas où le mari est simple israélite; d'après l'un, lorsque le vœu porte sur plus de 30 jours, le mari devra répudier la femme dès que commencera le 2e mois ; d'après R. Juda au contraire, et même si le mari est simple israélite, lorsque le vœu porte sur 2 mois, le mari devra répudier à la fin du 2e mois ; lorsqu'enfin le mari est simple israélite, le mari garde la femme en cas de vœu pour 2 mois, et il est tenu de la répudier à la fin du 3e mois, si le vœu s'étend à 3 mois. On a de même enseigné que ce dernier point, d'ajourner la répudiation à la fin du 3e mois pour la femme d'un cohen, est admis par tous d'un commun accord.

2. Si le mari fait un vœu empêchant sa femme de manger d'aucun fruit[2], il devra divorcer et rendre le douaire. R. Juda dit : le simple israélite la gardera s'il s'agit d'un mois; mais pour 2 mois, il se séparera d'elle; s'il s'agit d'un cohen, il la gardera lorsque le vœu porte sur 2 mois, et il se séparera s'il est question de 3 mois.

3. S'il défend par vœu à sa femme de se parer d'un certain genre de parure, il devra divorcer et rendre le douaire. R. Yossé dit : s'il s'agit d'individus pauvres, le mari n'est tenu de divorcer avec sa femme que si le vœu porte sur un temps indéfini ; s'il s'agit de personnes riches, il est tenu de divorcer si le vœu porte sur 30 jours[3].

4. Si le mari a défendu par vœu à sa femme d'aller chez son père[4], lorsque celui-ci demeure dans la même ville, le mari gardera sa femme,

1. Tossefta à ce tr., ch. 7. 2. S'il dit p. ex. : « Je fais vœu de ne jamais rester avec ma femme si elle prend cette nourriture », selon l'explication des gloses. 3. Ici, la loi rabbinique veut protéger les femmes, pour que les maris ne puissent pas leur imposer de privation. 4. S'il s'est interdit de rester avec elle au cas contraire.

pourvu que le vœu ne dépasse pas la durée d'un mois ; mais il sera obligé de la répudier et de lui restituer le douaire, s'il a fait le vœu pour 2 mois. Si le père de la femme demeure dans une autre ville, le mari la gardera quand le vœu ne porte que pour le temps d'une seule fête ; mais il sera obligé de la répudier et de restituer le douaire, s'il a fait le vœu pour le temps des 3 fêtes[1].

Est-il admissible qu'un homme expose par vœu la vie d'autrui (s'il défend à la femme de manger) ? Non, et voici ce que le mari lui a dit : Si tu manges des fruits d'un tel, il te sera interdit de jouir de mes biens ; en cas de transgression de cette défense, la femme ne peut plus jouir de rien chez le mari (et celui-ci devra lui donner divorce avec restitution de douaire). Mais n'est-ce pas le sujet énoncé en tête du chapitre (où il est dit d'ajourner le divorce d'un mois) ? Il s'agit ici du cas où la femme a énoncé le vœu d'interdit, que le mari a entendu sans l'annuler ; or, on adopte ici l'avis que le mari (par cette omission) a causé l'état de gêne[2] de la femme ; il devra donc la répudier et restituer le douaire. R. Houna dit : même d'après l'avis contraire, disant que la femme en énonçant le vœu a provoqué elle-même sa situation et divorcera sans recevoir le douaire, il est admis que le mari a créé l'état fâcheux dont elle pourrait souffrir, puisqu'il a confirmé le vœu (il doit donc restituer le douaire).

R. Houna dit que dans la Mischnâ (§ 3) il faut entendre l'avis de R. Yossé en ce sens : s'il s'agit d'individus pauvres, le mari n'est tenu de divorcer que si le vœu porte sur un long temps (qui toutefois ne dépasserait pas un an). Selon Oula b. Ismaël au contraire, il s'agit d'un temps réellement illimité ; car s'il y a une limite, fût-elle de dix ans, il est permis d'attendre, puisque le renard ne meurt pas par la poussière de sa caverne[3]. Selon Nathan b. Oschia, R. Yoḥanan dit qu'il faut avoir spécifié une exception dans le vœu pour l'époque de la fête (où chacune met ses ornements).

R. Zeira dit (au sujet de l'interdit à la femme d'aller chez son père, § 4) qu'il a été enseigné ailleurs : L'interdit par vœu adressé à la femme, de ne pas se baigner, ne peut dépasser une semaine dans les villes, ni deux semaines dans les villages, ou la défense de se chausser, dans les villages 3 mois, et dans les villes, d'une époque (menstruarum) à l'autre (sous peine de séparation). — En parlant ici de fête, dit R. Yoḥanan, il s'agit du jour où son père l'engage à rester avec son mari[4]. Quel est le jour nommé ainsi ? C'est, répond R. Yossa b. R. Aboun, le 1er jour de fête où, après que la femme est allée chez son père, celui-ci l'engage à rejoindre son mari.

5. Celui qui fait un vœu pour empêcher sa femme d'aller dans les

1. Il s'agit des 3 fêtes de Pâques, Pentecôte et Tabernacles (=6 mois de la 1re à la 3e fête). 2. Littéral. il lui enfonce le doigt entre les dents. V. Tossefta au tr. *Nazir*, ch. 3. 3. Habitué à cette poussière, elle ne l'incommode pas. On veut dire que, par l'habitude, l'objet le plus répugnant ne cause plus d'aversion. V. Schuhl, *Sentences*, p. 322. 4. V. J., tr. *Pesahim*, VIII, 1 (t. V, p. 122).

maisons de deuil ou aux festins, est obligé de la répudier et de lui donner le douaire, parce qu'il lui ferme ainsi partout les portes; mais si le mari a un motif pour cet empêchement, il est dans son droit. S'il a mis à son vœu la condition que sa femme répète à un autre ce qu'elle lui dit, ou ce qu'il lui dit[1], ou qu'elle remplisse des cruches et les vide au fumier (comme une personne inconsciente[2]), il est obligé de la répudier et de lui rendre son douaire.

6. Voici celles qu'on peut répudier sans restituer le douaire : celle qui transgresse la loi de Moïse ou les mœurs juives. De quelles lois mosaïques s'agit-il? Si elle donne à son mari des aliments défendus pour défaut de dîme, ou si elle le trompe sur l'époque des menstrues[3], ou si elle ne fait pas son devoir en ce qui se rapporte à la Ḥallah (Nombres, XV, 20), ou si elle a fait des vœux et qu'elle ne les accomplisse pas. Quelles sont les infractions aux mœurs juives dont il est question ici? Marcher tête nue au dehors[4], ou filer dans la rue (dans une attitude inconvenante), ou parler avec tout le monde (en plaisantant avec des jeunes gens). Aba Saül dit : Si elle maudit les parents de son mari en sa présence. R. Tarfon ajoute : Si elle est criarde; et l'on entend par là celle qui parlant dans sa maison élève tant la voix que ses voisins l'entendent chez eux.

Si le mari lui interdit par vœu d'emprunter un tamis ou un van, il devra la répudier et donner le douaire, parce qu'il lui fait une mauvaise réputation parmi ses voisines. Par contre, si elle s'est interdit par vœu d'emprunter un tamis ou un van, elle devra se séparer de son mari sans avoir droit au douaire, car elle fait à son mari une mauvaise réputation parmi ses voisins à lui. Si le mari a fait à la femme défense par vœu d'aller dans les maisons de deuil ou aux festins, il devra divorcer et rendre le douaire; car elle peut se trouver exposée dès le lendemain à être elle-même en deuil, et personne n'aura souci d'elle pour la consoler. Par contre, si elle s'est interdit par vœu d'aller dans les maisons de deuil ou aux festins, elle devra se séparer sans recevoir le douaire ; car dès le lendemain le mari peut se trouver avoir un cas de deuil, et personne n'aura souci de venir le consoler. R. Méir, au nom de R. Akiba son maître[5], explique ce verset (Ecclés. VII, 2) : *Mieux vaut aller à la maison de deuil qu'à celle du festin, car c'est la fin de tout homme, et le vivant prend la chose à cœur.* A quoi bon ce dernier membre de phrase (qui semble superflu, après la réflexion sur *la fin de tout homme*)? On veut dire par là qu'il est bon d'agir pieusement envers le défunt, pour que d'autres à leur tour agissent de même envers vous au jour final; de le

1. Preuve d'une conduite légère. 2. Selon d'autres, qu'elle se livre à des manœuvres abortives. 3. Époque pendant laquelle il est défendu aux époux de cohabiter. 4. V. J., tr. *Sôṭa*, I, 1 (t. VII, p. 223). 5. Tossefta à ce tr., ch. 7.

déplorer pour qu'ils vous déplorent ; de l'enterrer pour qu'ils vous enterrent ; de l'accompagner à la sépulture pour que vous soyez accompagnés. — « Si le mari invoque un motif pour empêcher la femme d'y aller, est-il dit, il est dans son droit », c'est-à-dire s'il craint des conséquences fâcheuses pour l'honneur. « S'il a fait au vœu la restriction que sa femme répète à un autre ce qu'elle lui a dit en particulier (des détails intimes), ou ce qu'il lui a dit à elle en particulier, ou si elle remplit des cruches et les vide au fumier, il devra divorcer et rendre le douaire. » Par ce dernier tableau, on entend à Babylone une conduite semblable à Er (l'onanisme) ; selon les rabbins de la Palestine, il s'agit d'une suite de faits inutiles (de sottise).

En tous les cas cités par la Mischna (§ 6), on suppose l'attestation de témoins (qui convainquent la femme de mensonge). Elle dit par exemple : un tel a rédimé le blé, ou un tel qui a vu ma tache l'a déclarée nulle, ou un tel a prélevé la Halla sur ma pâte, ou un tel a annulé mes vœux ; puis, enquête faite, il se trouve qu'en tous ces points elle a menti. Si elle a donné au mari des aliments non rédimés, ou si elle l'a trompé sur l'époque des menstrues, ou si elle n'a pas prélevé la Hallah, en tous ces cas on comprend qu'elle soit punie, parce qu'elle a provoqué les péchés issus de là ; mais quel est le mal pour le mari « si elle a fait des vœux qu'elle n'accomplit pas » ? Il peut déclarer qu'il ne veut pas d'une femme qui, pour n'avoir pas réalisé ses vœux, cause la mort de ses enfants. Or, on a enseigné au nom de R. Judan [1] : à cause du péché de n'avoir pas accompli les vœux, les enfants meurent, comme il est dit (Jérémie, II, 30) : *Pour le mensonge* [2], *j'ai frappé vos enfants.* « Marcher tête nue », est-il dit, est interdit même dans la cour, et il va sans dire dans une ruelle (commune à plusieurs maisons). R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : la femme qui est en capuche (capitium) n'est pas considérée comme marchant tête nue, si elle est dans la cour ; mais si elle est dans cet état dans une ruelle, elle est coupable du fait de marcher tête nue au dehors. Telle cour sera considérée comme une ruelle [3], et telle ruelle pourra être envisagée comme une cour : si dans une cour il y a beaucoup de passants, elle sera comme une ruelle (avec interdit à la femme d'être seulement couverte d'une capuche) : mais une ruelle où il n'y a pas de passants sera considérée comme un cour (non publique).

« Aba Saül dit : celle qui maudit ses enfants en présence des parents de son mari. R. Tarfon ajoute la femme criarde, et l'on entend par là, selon Samuel, celle qui parlant dans sa maison élève tant la voix que ses voisines l'entendent chez elles ». Selon Rab, c'est la femme que l'on entend d'un lit à l'autre (d'une autre pièce) dans ses relations conjugales. On a enseigné que R. Ḥanin dit au nom de Samuël : soit pour les femmes qui en divorçant ne reçoivent pas le douaire (par suite d'irréligion ou d'inconduite), soit pour celles qui dès le mariage n'ont pas droit au douaire et ne le reçoivent pas à la sépa-

1. Cf. J., tr. *Sabbat,* II, 6, commencement (t. IV, p. 38). 2. Littéral. : *En vain,* sans résultat. 3. V. J., tr. *Pesahim,* I, 1 (t. V, p. 4).

ration, comme p. ex. une orpheline fiancée par sa famille en sa minorité (qui refuse, une fois majeure, de donner suite au mariage), ou la femme sur laquelle il y a eu erreur de nom, ou celle d'une stérilité évidente, il importe peu qu'il s'agisse du douaire ordinaire de 200 zouz à une vierge et de 100 à une veuve, ou même d'un douaire de mille dinars : elle le perd tout entier et n'a droit qu'à un dédommagement pour usure des effets qui sont encore présents ; de plus, la femme répudiée pour soupçon d'inconduite ne reçoit pas même un dédommagement pour usure d'effets. A-t-elle le droit d'emporter les cadeaux paraphernaux[1] de fiançailles? R. Zeira l'accorde ; R. Ila est d'avis de les refuser, considérant cette femme comme morte (et dont, par conséquent, le mari hérite tout). R. Ila, R. Yossa, ou R. Aba b. Cohen penche à dire au nom de R. Ḥanina b. Gamaliel : Seulement pour les femmes qui en divorçant ne reçoivent pas le douaire[2], il importe peu qu'il s'agisse du douaire ordinaire de 200 et 100 zouz, ou même d'un douaire de mille dinars : elles perdent en ce cas le tout, avec les suppléments. R. Simon dit au nom de R. Yoḥanan : toute Mischnâ où il est question de refuser le douaire se rattache au présent enseignement (de ne pas restituer non plus les suppléments). Dans quel enseignement, demanda R. Mena en présence de R. Yassa, en est-il question? Est-ce celui de R. Hanin au nom de Samuel (précité, et comprenant toutes les femmes qui perdent le divorce)? Non, répondit R. Yossé, il s'agit de celles pour qui tous sont d'accord à refuser le supplément (seulement les femmes déchues par leur fait). En effet, R. Ḥiya enseigne : les femmes qui transgressent la loi perdent tout, même le supplément, R. Eléazar dit au nom de R. Hanin : si l'on voit une femme remettre le dernier vêtement[3] et un colporteur de parfums (pour toilette de femme) quitter la maison, il y a là un indice de débauche, et il y aura divorce. S'il y a de la salive devant le lit de la femme, ou devant celui du mari, la conséquence sera la même pour la femme ; s'il y a une sandale d'homme devant le lit de la femme, ou à l'inverse une sandale de la femme devant le lit de l'homme, c'est une preuve d'interversion commise par un étranger[4], et il y a là indice de débauche. Il en est de même si tous deux sortent d'un endroit obscur, ou s'ils s'aident mutuellement à sortir d'une fosse, ou s'ils se frappent mutuellement le flanc au bain (sur le corps nu). Hanina b. Iqa dit au nom de R. Juda : en tous ces cas, lorsque la femme prouve l'innocence de ses actes, on la croit. R. Ada b. Aḥva dit au nom de Rab que l'on consulta Rabbi sur l'attestation des faits analogues (d'apparence d'inconduite), et il répondit que c'est insuffisant pour séparer les époux. On demanda devant lui : Quelle est la règle si l'on voit un étranger embrasser une femme sur la bouche? Alors, dit-il, nul doute qu'il faut divorcer. Et le même fait s'est présenté un jour; à la suite de quoi, R. Yossa consulté dit que la femme devra être répudiée, sans recevoir le douaire.

1. Cf. ci-dessus, V, 8 (10). 2. Non celles qui n'y ont pas droit en principe. 3. Pour le mot *Sinar*, v. tr. *Sôta*, I, 2 (t. VII, p. 229 n.). 4. V. B., tr. *Yebamoth*, f. 24.

Cependant, les parents de la femme présentèrent des observations et dirent : Si elle est sotte, qu'elle soit répudiée sans avoir droit au douaire ; mais si elle ne l'est pas (si elle se justifie), elle doit avoir droit à prendre le douaire complet. Que l'on apporte le contrat de mariage, dit R. Mena, et nous le lirons. On l'apporta et on y trouva écrit ceci : « Si cette femme épouse un tel, mais qu'elle ne puisse le voir (ne pouvant le souffrir), qu'en se séparant elle prenne la moitié du douaire. » Or, dit R. Abin, du moment qu'elle a consenti à ce qu'un homme la baise sur la bouche, c'est une preuve qu'elle ne le hait pas, et elle n'a droit en se séparant qu'à la moitié du douaire (de même, la femme qui a agi ainsi a droit au demi douaire). Si elle se trouve sur les genoux de l'homme, ou lui sur les genoux de la femme, on la soupçonne d'adultère ; il en est de même si on les voit se tenant embrassés, ou se donnant des baisers, ou s'ils se suivent en fermant la porte après eux. Au cas où ils poussent le verrou de la pièce où ils sont, il y a doute sur la culpabilité.

7 (8). Si quelqu'un consacre une femme à condition qu'elle n'ait pas d'engagement par vœu [1], et il se trouve ensuite qu'elle en a prononcé un, le mariage sera nul; s'il l'a épousée sans condition, et elle est engagée, elle se séparera sans recevoir le douaire. Si un homme a épousé une femme à la condition qu'elle n'ait pas de défauts (infirmités), et il se trouve qu'elle en a, le mariage est nul. S'il l'a épousée sans condition, et il se trouve qu'elle a des défauts, il peut la répudier sans lui donner le douaire. Les défauts énumérés dans la Bible à propos des Cohanim (Lévit. XXI, 18-20) et qui les rendent impropres au service du culte, peuvent devenir des causes d'annulation des mariages.

9. Si, à la fiancée, il survient des défauts pendant qu'elle est encore chez son père, celui-ci est tenu de prouver que ces défauts sont survenus après les fiançailles [2], et qu'ainsi le champ du fiancé se trouve abimé. Si les défauts se manifestent après l'entrée de la femme au domicile conjugal, c'est au mari de prouver que ces défauts existaient avant les fiançailles, pour conclure qu'il y a eu erreur dans l'acquisition. Tel est l'avis de R. Meir. Les autres sages disent : on peut seulement arguer ainsi pour les défauts cachés, non pour ceux qui sont à découvert; s'il y a un bain public dans la ville, le mari ne peut pas non plus arguer ainsi des défauts cachés, que ses parentes auraient eu occasion de voir.

Les « défauts » dont il est question ici sont énumérés dans le texte [3]. Mais de quels « vœux » s'agit-il ? R. Yoḥanan au nom de R. Simon b. Yoçadaq répond qu'il s'agit des vœux graves faits par une femme, comme de ne pas manger de viande, ou de ne pas boire de vin, ou de ne pas se revêtir d'étoffe de

1. Tr. *Qiddouschin*, II, 2. 2. Cf. J., tr. *Bava mecia'*, IV, 1 (f. 9c); tr. *Qiddouschin*, I, 6 (f. 60a). 3. On sait par la Bible « quels défauts rendent le cohen impropre au culte ». Cf. J., tr. *Qiddouschin*, II, 4 (f. 62c).

couleur. R. Zeira dit : les vêtements en lin fin qui viennent de Beth-Schean[1] équivalent aux étoffes de couleur. R. Yossé dit que notre Mischnâ annule le mariage de celle qui a été épousée « à condition qu'elle n'ait pas d'engagement par vœu » (admettant alors comme tels ce qui vient d'être spécifié par R. Yoḥanan) ; mais si l'homme a posé d'une façon plus explicite la condition « qu'elle n'ait formulé *aucun* vœu », fût-ce le vœu (insignifiant) de ne pas manger de choux, c'est un vœu (et le mariage est nul). Ainsi, si la femme s'est rendue chez un vieillard (un sage), qui a rompu son vœu, l'union sera maintenue ; mais si elle est allée chez un médecin (à cause de ses défauts), et il l'a guérie, elle n'est pourtant pas mariée. D'où vient cette différence entre le sage qui annule un vœu et le médecin qui guérit les défauts ? C'est que le sage, par son annulation[2], produit un effet rétroactif (comme s'il n'y avait pas eu de vœu obviant à l'union), tandis que la guérison obtenue grâce au médecin n'a qu'un effet ultérieur[3]. Selon un autre enseignement, même lorsqu'après s'être rendue chez un sage la femme a été déliée de ses vœux, la consécration en mariage est nulle. Ce dernier enseignement est conforme à R. Eléazar ; car il est dit ailleurs[4] : « Celui qui répudie sa femme à cause d'un vœu qu'elle a prononcé ne pourra plus la reprendre ; selon R. Meir, pour tout vœu qui ne saurait être délié sans l'enquête d'un sage, on ne pourra pas la reprendre ; mais pour le vœu qui n'exige pas une telle enquête, on peut la reprendre[5]. R. Eléazar dit que l'on a défendu un cas à cause d'un autre analogue. » Or, R. Eléazar opine ainsi, parce qu'il interdit aussi bien le cas où il y a eu un vœu exigeant l'enquête d'un savant, comme le cas d'un vœu qui ne l'exige pas (c'est donc aussi, selon lui, que malgré l'annulation du vœu par un sage, le mariage est déclaré ici nul). Selon un enseignement, au cas où le mariage est déclaré nul, la femme est libre de se remarier, sans qu'il lui faille d'abord un acte de divorce ; selon un autre enseignement, malgré la nullité du mariage, il est interdit à la femme de se remarier sans divorce préalable. Les compagnons d'étude ont supposé que la 1re opinion correspond à celle de R. Eléazar[6], et la 2e opinion, qui interdit à la femme de se remarier sans divorce préalable, représente l'avis des autres sages[7]. Mais il n'en est rien, et les 2 hypothèses précédentes peuvent s'expliquer selon les autres sages ; la divergence d'avis repose sur ceci : Il est dit qu'à la femme qui avait émis un vœu (et le 1er mariage étant annulé), il est permis de se remarier sans divorce préalable ; car, puisqu'elle sait qu'elle peut aller consulter un savant et elle ne l'a pas fait avant d'en aviser son mari, il n'y a plus à craindre une telle démarche, et il n'est pas besoin de divorce préalable. D'après l'autre hypo-

1. Neubauer, *ibid.*, p. 175. 2. V. J., tr. *Nazir*, IV, 4 (f. 53b). 3. Il n'empêche pas qu'il y ait eu défaut. 4. J., tr. *Guittin*, IV, 7 (f. 46a). 5. On ne craint pas l'abus que l'homme, regrettant le divorce, dise qu'il l'eût évité s'il avait eu le pouvoir d'annuler le vœu. 6. Il suppose que l'homme n'aime pas voir sa femme abaissée au tribunal par l'annulation, et il ne craint pas qu'elle aille consulter les Sages. 7. Ils éprouvent la crainte rejetée par le préopinant.

thèse, une telle femme, malgré la nullité du 1er mariage, ne peut pas se remarier avant d'avoir reçu un acte de divorce : c'est qu'en ce cas on éprouve la crainte qu'après coup (après le 2e mariage), elle aille consulter le sage sur le vœu antérieur, dont celui-ci la délierait ; par suite de quoi, le 1er mariage aurait de nouveau une valeur rétroactive, et les enfants issus de la 2e union (contractée indûment) seraient illégitimes ; voilà pourquoi il faut obvier à la possibilité de ce cas par un divorce préalable.

R. Simon b. Lakisch dit : lorsque dans notre Mischnâ il est question « d'épouser une femme sans établir de condition, puis il se trouve qu'elle était engagée par vœu, elle sera répudiée sans recevoir le douaire », c'est au cas où la consécration avait été faite à cette condition, non rappelée lors de l'admission de la femme au domicile conjugal ; sans quoi, si une telle condition n'a été jamais établie, la femme a droit au douaire. Selon R. Yoḥanan, même en ce cas d'absence totale de condition préalable, la femme n'a pas droit au douaire[1]. Malgré cela, dit R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, même en admettant qu'après la consécration faite à condition, l'intégration au domicile s'est effectuée sans rien rappeler, le divorce préalable est exigible[2]. R. Zeira demanda devant R. Mena : lorsque quelqu'un a consacré une femme sans condition, et qu'après avoir constaté des engagements par vœu ou des défauts il la répudie comme fiancée, quel est l'avis de R. Simon b. Lakisch? (A-t-elle droit au douaire, ou non)? On peut résoudre cette question par les termes de notre Mischnâ : « S'il survient des défauts à la fiancée pendant qu'elle est encore chez son père, celui-ci est tenu de prouver que ces défauts sont survenus après les fiançailles. » Par conséquent, si le père a fourni ces preuves, la fille a droit au douaire lors de la séparation (donc elle y a droit au cas précité, où elle est encore en puissance paternelle). Est-ce à dire qu'il ne s'agit pas dans la Mischnâ, lors de la constatation des défauts, du cas de consécration sans condition (suivie d'une répudiation après fiançailles, et qu'il n'y ait pas lieu de donner le douaire), ou est-ce selon l'hypothèse première d'une consécration faite à condition ? On le voit par la fin de cette Mischnâ, disant : « On peut seulement arguer ainsi pour les défauts cachés, non pour ceux qui sont à découvert » ; or, s'il s'agissait d'une consécration faite à condition, le mari pourrait aussi faire valoir ses arguments pour les défauts visibles (c'est donc qu'il ne s'agit pas d'une union à condition, et la répudiation après fiançailles donne droit à la femme d'avoir le douaire). Mais, objectèrent les compagnons d'étude devant R. Yossé, ne peut-on invoquer la fin de la même Mischnâ, qui est opposée à l'avis de R. Simon b. Lakisch, où il est dit : « Après l'entrée de la femme au domicile conjugal, c'est au mari de prouver que les défauts existaient avant les fiançailles » ; si donc, il fournit cette

1. Les termes de la Mischnâ, « s'il l'a reçue chez lui sans condition », sont absolus, et pourtant la femme ne reçoit pas le douaire. 2. On ne remet pas le douaire, car on ne suppose pas la validité rétroactive du mariage, en fait d'argent ; mais, comme interdit, on l'admet : il faut donc le divorce.

preuve, la femme répudiée ne reçoit pas le douaire, tandis que R. Simon b. Lakisch a dit plus haut qu'à défaut de conditions faites lors du mariage la femme a droit au douaire lors du divorce? R. Cohen répond au nom des rabbins de Césarée que notre Mischnâ parle d'une intégration de la femme au domicile conjugal sans cohabitation ; R. Simon b. Lakisch au contraire parle d'une cohabitation effectuée, et il est à supposer qu'à la suite de cette relation intime le mari s'est déclaré satisfait (et il a excusé les défauts[1]).

« Les défauts qui rendent les cohanim impropres au service du culte peuvent devenir des causes d'annulation du mariage. » On a ajouté[2] à cette liste de défauts, pour la femme, la mauvaise odeur de la bouche, un excès de sueur, et une verrue même sans poil. R. Amé b. Ouqba dit au nom de R. Yossé b. Hanina que ce dernier défaut en est seulement un s'il se trouve sur la peau du visage. Mais notre Mischnâ n'a-t-elle pas dit : « On peut seulement arguer ainsi pour les défauts cachés, non pour ceux qui sont à découvert »? Or, la verrue n'est-elle pas un défaut visible, qu'évidemment le fiancé a vu et accepté? (Comment donc serait-ce une cause d'annulation)? Il peut s'agir du cas où ce défaut était caché derrière la tête, sous la cape (non visible). On a enseigné : une verrue bordée de poils, qu'il s'agisse d'une grande ou d'une petite, soit sur le visage, soit sur le reste du corps, est un défaut (à l'égard du Cohen, comme pour une femme) ; s'il n'y a pas de poil et qu'elle est sur le visage, c'est un défaut (pour la femme seulement). Cette dernière règle n'est vraie que pour la petite verrue; mais pour une grande, que ce soit sur le corps (caché) ou au visage, elle constitue un défaut (cause de séparation). A quelle taille une verrue sera-t-elle appelée grande? Selon R. Simon b. Gamaliel, si elle a la grandeur d'un Assarion italien ; selon R. Eléazar b. Hanina, on prend pour mesure le dinar de Gordien[3], qui est grand comme la moitié d'un petit dinar d'or. — R. Redifa, R. Yona, R. Jérémie demandèrent : comment considère-t-on une femme chauve, qui n'a qu'une ligne de cheveux[4] faisant le tour de la tête d'une oreille à l'autre (ce qui n'est pas considéré comme défaut chez un cohen)? Les compagnons d'étude ont voulu éclaircir ce doute à l'aide de l'enseignement qui précède : On ajoute à la liste de défauts (de notre Mischnâ) la mauvaise odeur de la bouche, un excès de sueur, et une verrue sans poil. Or, comme il n'y est pas question de calvitie, on a supposé que ce n'est pas un défaut. Mais R. Samuel, fils de R. Yossé b. R. Aboun, vint dire, de la part de R. Nassa, que c'est un défaut chez la femme; on l'avait omis, il est vrai, parce qu'on énumère seulement ce qui est aussi laid chez l'homme que chez la femme, tout en constituant seulement un défaut légal pour l'un, non pour l'autre ; tandis qu'on n'a pas enseigné ce qui est un ornement pour l'homme, comme une ligne circulaire de cheveux sur une tête nue, et serait en même temps un défaut pour la femme (entraînant la nullité de mariage). Ce qui prouve

1. Aussi, en cas de divorce, il lui doit le douaire. 2. Tossefta à ce tr., ch. 7.
3. V. Zuckermann, *Tal. Gewichte u. Münzen*, p. 28. 4. V. tr. *Bekhoroth*, VII, 2.

qu'il en est ainsi (que la Braitha ne le compte pas comme un défaut pour la femme, dès qu'il est un ornement d'homme), c'est que la barbe qui orne l'homme est un défaut à la femme[1], et pourtant on ne la cite pas parmi les défauts de femme à ajouter au nombre de ceux de la Mischnâ. De même, les seins qui ornent la femme forment un défaut à l'homme, et pourtant on n'en parle pas comme défaut à ajouter pour le cohen. — Lorsque la Mischnâ distingue entre les défauts survenus à la femme dans la maison paternelle et ceux qu'elle a eus après l'intégration du domicile conjugal (avec charge de prouver quand ils sont survenus), il s'agit de défauts qui d'ordinaire n'arrivent pas tout-à-coup; mais pour ceux qui sont dans ce cas, fussent-ils même survenus avant l'entrée de la femme au domicile conjugal, le mari est tenu de prouver qu'il a établi la condition de faire attention même à l'arrivée de ses défauts inopinés (sous peine de nullité).

9 (8). S'il survient au mari des défauts (infirmités, après le mariage), il n'est pas obligé de répudier sa femme. R. Simon b. Gamaliel dit : on l'en dispense si ces défauts sont secondaires; mais s'ils sont graves, on doit l'obliger à répudier sa femme (et à donner le douaire).

10 (9). Voici ceux qui sont tenus de répudier la femme (et de donner le douaire) : le lépreux, celui qui a un polype (polypus), l'ouvrier fermenteur (dans les choses d'une odeur infecte), le fondeur en cuivre et le tanneur, βυρσεύς, n'importe que ce soient des travaux nouveaux, ou d'une date antérieure au mariage; car pour tous, observe R. Méir, malgré la condition faite d'avance, la femme peut dire qu'elle avait cru pouvoir les supporter[2], mais elle s'aperçoit maintenant qu'elle ne le peut pas. Les autres docteurs disent : Si la femme a connu ces défauts avant le mariage, elle est obligée de les supporter, excepté la lèpre, parce que le coït est nuisible[3] au mari lépreux. Un fait s'est présenté à Sidon, où une femme avait un mari tanneur; le mari étant mort (sans enfant), son frère, qui exerçait le même métier, voulait accomplir le lévirat (épouser sa belle-sœur veuve); mais les docteurs ont rendu la décision que la femme a le droit de dire qu'elle a pu supporter son mari, mais qu'elle ne pourra pas supporter le frère du défunt.

R. Juda dit au nom de Rab comment il faut rectifier la Mischnâ (§ 8): Un homme ayant eu des défauts (avant de se marier) n'est pas tenu de divorcer[4]; mais si les défauts sont survenus après l'union, il est tenu de divorcer. R. Aba b. Cahana dit au nom de R. Yohanan que l'avis de R. Simon b. Gamaliel sert de règle. Aussi, comme un fait de ce genre (après avoir constaté des infirmi-

1. Cf. B., tr. *Sabbat*, f. 122; *Bava mecia'*, f. 84, et le supplément au journal *Magguid*, an IX, p. 95. 2. Cf. J., tr. *Bava bathra*, II, 3 (f. 13b). 3. Littéralement : « le fait fondre », le rend phthisique. 4. Il est manifeste que la femme a passé outre.

tés graves) fut soumis à R. Jérémie, à Kofiaḥ[1], le mari fut contraint de divorcer. Selon l'explication précitée de Rab, le préopinant (de la Mischnâ) suppose le cas de la présence préalable des défauts (même secondaires), et R. Simon b. Gamaliel parle de défauts survenant nouvellement. R. Zeira dit : l'avis exprimé ici par R. Simon b. Gamaliel est conforme à celui de R. Meir. Duquel des avis émanant de R. Meir s'agit-il? Est-il question de son avis dans la Mischnâ précédente (où il dit de ne pas distinguer entre les défauts cachés d'une femme et ceux qui sont à découvert), ou bien s'agit-il de la Mischnâ suivante (disant, § 9 : « pour tous, observe R. Méir, malgré la condition préalable, la femme peut dire qu'elle avait cru pouvoir les supporter »)? Or, il ne saurait être question de la Mischnâ précédente, où l'argumentation porte sur les conditions faites d'avance (tandis qu'ici il n'en est pas question, et R. Simon b. G. n'impose le divorce qu'en cas de survenue nouvelle des défauts), et il ne saurait non plus s'agir de R. Meir dans la Mischnâ suivante, car il dit là que « la condition préalable ne sert à rien » ? Il faut donc reconstituer la 1re version de la Mischnâ, et la supposer émanant entièrement de R. Simon b. Gamaliel[2]. Est-ce à dire que la Mischnâ suivante, disant : « Voici ceux qui sont tenus de répudier leur femme, etc. », n'émane que des autres sages (non de R. Simon b. Gamaliel[3])? On peut résoudre cette question à l'aide de cet enseignement[4] : Selon R. Simon b. Gamaliel, on dit de quelqu'un qu'un défaut grave lui est survenu, s'il est devenu borgne, ou s'il a eu une main coupée, ou s'il est devenu paralysé d'une jambe ; il devra aussitôt répudier la femme et lui donner le douaire (il n'y est pas contraint en d'autres cas). Donc, il en résulte que la Mischnâ précédente émane de R. Simon b. Gamaliel, et la suivante est conforme seulement aux autres rabbins.

Par « ouvrier fermenteur » (§ 9), on entend celui qui amasse des excréments (pour l'engrais, ou la lessive) ; selon d'autres, cette action est spéciale au tanneur. En effet, dit R. Zeira, la Mischnâ confirme le premier avis, en disant (à part) « le tanneur ». Le « fondeur en cuivre » est celui, dit Samuel, qui tire le cuivre de la mine. On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel raconte avoir rencontré un vieillard lépreux venant de Cippori, qui lui dit : Des 24 espèces de lèpre qui existent, il n'y en a pas de pire, et à laquelle les relations conjugales soient plus nuisibles, que celle qui fait naître un ver au cerveau. R. Samuel b. Naḥman dit au nom de R. Jonathan : de cette plaie, Pharaon a été frappé (lorsqu'il voulut prendre Sara), comme il est dit (Genèse, XII, 17) : *L'Éternel frappa de grandes plaies Pharaon et sa maison.* Selon R. Berakhia, Dieu frappa Pharaon[5], qui s'était proposé (ἐτολμησεν) de toucher le corps (σῶμα) de la Matrone (Sara). Il y a 24 sortes de cèdres[6] ; mais le Bible

1. Nom de localité à ajouter à la géographie du *Talmud*. 2. Il s'agit de défauts nouveaux, avec distinction entre les défauts secondaires et les graves. 3. Persiste-t-il, en ces cas, à ne prescrire le divorce que pour les défauts survenus après l'union ? 4. Tossefta à ce tr., ch. 7. 5. V. Rabba à Genèse, ch. 41, commenc., et Lévit., ch. 12. 6. B., tr. *Rosch ha-schana* (f. 23a) ; Rabba sur

n'énumère que 7 sortes, dans ce verset (Isaïe, XLI, 19) : *Je mettrai dans le désert le cèdre, l'acacia, le myrte et l'olivier ; je mettrai dans les lieux stériles le cyprès, l'orme et le buis, tous ensemble.* Or, le 5e terme désigne une sorte de pin, le 6e le chêne, et le 7e est le πύξος (buis). A ces espèces on a ajouté l'aloës, le platane, le bois de sandal ; or, l'aloës équivaut ici au térébinthe ; le platane au châtaignier, et le dernier au cornouiller[1].

## CHAPITRE VIII

1. Si une femme a eu des biens en héritage avant d'être fiancée, et elle se fiance ensuite, l'école de Schamaï et celle de Hillel s'accordent à dire qu'elle peut valablement vendre ou donner ses biens[2]. Mais en cas d'héritage après s'être fiancée, les avis diffèrent : d'après les Schamaïtes, la femme peut les vendre ; d'après les Hillélites, elle ne le peut pas. Cependant, tous admettent que si elle les a vendus ou donnés, la vente ou le don est valable. R. Juda raconte que les docteurs avaient objecté ceci à R. Gamaliel : si la femme appartient au mari, pourquoi ses biens ne lui appartiendraient-ils pas aussi ? R. Gamaliel leur a répondu : nous avons honte à cause des biens récents (les biens dont la femme a hérité après le mariage[3]), et vous voulez nous imposer la même chose pour les anciens (les biens dont elle a hérité entre les fiançailles et le mariage).

Il faut lire dans la Mischnâ : « Avant qu'elle ait été fiancée » (en employant cette expression au passé, non au présent). Il y a cette distinction à établir entre les fiançailles qui sont accomplies, et celles qui ne le sont pas : avant ce moment, ce que la femme hérite lui échoit à elle ; mais après ce moment, l'héritage lui échoit en commun avec son mari (voilà pourquoi les avis diffèrent sur la faculté d'en disposer). —[4].

(2). Une femme ayant hérité après le mariage, tous admettent que si elle a vendu ses biens, le mari peut les reprendre aux acheteurs. Si elle a hérité avant le mariage et elle s'est mariée ensuite, R. Gamaliel dit que la vente ou le don par la femme est valable. R. Hanina b. Akiba raconte que sur la question adressée à R. Gamaliel, « pourquoi le mari, à qui appartient la femme, n'aurait-il pas des droits sur ses biens », celui-ci a répondu : nous avons honte pour les biens récents (ceux dont la femme a hérité après le mariage), et vous voulez ajouter encore les anciens.

2 (3). R. Simon dit qu'il faut distinguer entre les biens qui étaient connus de son mari, et ceux que son mari n'avait pas connus : si elle a

Genèse, ch. 15 ; sur Exode, ch. 35. 1. Ou : cognassier ; le comment. a un mot néo-latin corrompu. 2. Cf. tr. *Yebamoth*, III, 3. 3. Car, on ne comprend pas pourquoi on a établi la loi que, si la femme les vend, le mari peut les reprendre. 4. Le reste du § est déjà traduit au tr. *Péa*, VI, 2 (t. II, p. 80).

vendu ou donné les 1ers, l'opération est nulle. Quant aux derniers, elle ne doit pas les céder ; mais le fait accompli est valable.

3 (4). Si la femme a hérité de l'argent en espèces, on achètera pour le montant une terre, et le mari en aura l'usufruit. Si elle a hérité des produits récoltés de la terre, on les emploiera également à acheter une terre, et le mari en aura l'usufruit. Si elle a hérité des produits non encore récoltés, R. Méir dit qu'on fera double estimation de la terre : 1° y compris les produits, et 2° sans produits ; on achètera, pour la somme différentielle, une terre dont le mari aura l'usufruit[1]. Les autres docteurs disent : les produits non récoltés appartiennent au mari par droit d'usufruit[2]. Il n'y a que les produits récoltés qui appartiennent à la femme, et pour ceux-là on achètera une terre dont le mari aura l'usufruit.

Nous adoptons dans notre Mischnâ (§ 2) que, selon R. Gamaliel, la femme (avant le mariage) peut donner ou vendre (même en principe), et que cette cession reste valable. R. Ḥiya, au contraire, enseigne qu'en principe elle ne doit ni vendre, ni donner de ses biens ; mais le fait accompli reste valable. R. Ḥanina b. Akiba[3] dit (admettant le fait accompli pour seul valable) : R. Gamaliel (lors de la discussion émise devant lui à ce sujet) n'a-t-il pas répondu par la distinction à établir entre une fiancée et une femme mariée ? Or, il a répliqué ceci à ses contradicteurs : ce n'est pas semblable ; pour une simple fiancée, le futur n'acquiert ni la trouvaille, ni le profit du travail manuel de la femme, et il n'a pas encore la faculté de délier ses vœux[4], tandis que pour une femme mariée, le mari entre en possession de ces divers droits ? Non, lui répliquèrent les autres sages, le cas d'un héritage survenu avant le mariage, suivi de l'accomplissement du mariage, prouve que le mari acquiert désormais tous les biens meubles ou immeubles de la femme, comme il a la haute main sur la trouvaille de la femme, ou le gain de son travail, avec faculté de délier ses vœux, et tu reconnais comme nous qu'alors la femme n'a le droit ni de rien vendre, ni de donner. — Je me range à votre avis, répliqua R. Gamaliel, qu'en principe elle ne doit ni vendre, ni donner les biens dont elle a hérité avant le mariage ; mais le fait accompli reste valable. Un fait de ce genre (de cession des biens d'une femme mariée, qu'elle a eus en héritage) fut soumis à R. Amé, qui se prononça ainsi : Puisque R. Gamaliel exprime un avis isolé à ce sujet (contraire aux autres sages), il ne l'emporte pas comme règle. Un enseignement confirme cet avis de R. Amé et le discute : nos rabbins, revenant sur leur décision antérieure, ont soumis la question à un vote, et il a été décidé que si des biens échoient

1. Car, dit Raschi, d'après R. Méir, le mari ne peut les reprendre que quand il a le droit d'usufruit sur la terre, avant qu'elle ait produit les fruits ; mais les produits qui sont venus avant qu'il ait eu ce droit ne lui appartiennent pas. 2. Si même ils sont venus avant que le mari ait eu ce droit. 3. Tossefta à ce tr., ch. 8. 4. L'acte de la femme doit donc être valable.

en héritage à une femme avant qu'elle se marie, puis elle se marie, elle ne devra ni les vendre, ni les donner ; en cas de fait accompli, la cession sera nulle. Or, il y a là une confirmation, en disant que la cession est nulle ; l'opposition consiste à dire que les sages sont revenus de leur décision première, et ont soumis le débat à un vote : c'est donc qu'avant le vote ils n'avaient pas contesté l'avis de R. Gamaliel (mais celui de R. Amé).

R. Yoḥanan dit : par « biens connus de son mari » (§ 3), on entend les immeubles [1], et les inconnus sont des biens-meubles. Selon R. Yossé b. Ḥanina, on entend par cette expression tous les biens (d'ordre quelconque) que la femme a reçus en puissance du mari (et devant lui), tandis que l'on nomme « inconnus » ceux qui sont échus à la femme pendant que le mari était en un voyage lointain. Il y a un enseignement qui confirme l'avis de R. Yossé b. Ḥanina, où il est dit : On appelle les biens inconnus du mari ceux qui sont échus à la femme pendant le voyage lointain du mari.

R. Jérémie dit : l'avis de la Mischnâ (§ 4, au sujet de l'échange des fruits) doit émaner de R. Méir, puisque celui-ci considère les fruits adhérents à la terre comme détachés [2]. Il faut croire, répliqua R. Yossé, que R. Jérémie n'a pas entendu l'avis exprimé par R. Yossé b. Ḥanina disant : R. Meir a seulement dit de considérer comme coupée une gerbe destinée à être moissonnée, ou une vigne devant être vendangée [3] ; mais ce qui reste sur pied n'est pas considéré de même ; tandis qu'ici R. Meir prescrit d'estimer le tout également, même ce qui doit rester adhérent au sol (c'est donc un autre motif que fait valoir ici R. Méir). R. Jérémie demanda : Est-ce qu'alors R. Meir se contredit lui-même, en ce qu'ailleurs il ne considère pas comme détachés les produits sur pied (sauf ceux destinés à être coupés bientôt), tandis qu'ici il les considère comme coupés ? Non, dit R. Yoḥanan, il n'y a pas de contradiction ; R. Meir n'est pas guidé ici par le motif de considérer les produits adhérents au sol à l'égal de ceux qui sont détachés, mais par le motif de provoquer un avantage commun au mari et à la femme : les produits coupés sont un bien pour la femme (dont elle dispose), mais un sol non ensemencé tourne à l'avantage du mari ; or, s'il y a doute (comme ici, à cause de l'adhérence des fruits), on estime la valeur du sol avant qu'il soit ensemencé et après les semailles ; auparavant, il valait un dinar, et ensuite deux dinars ; pour ce dinar en plus, on achètera un terrain (en nu-propriété à la femme), et le mari aura l'usufruit.

4 (5). R. Simon dit : le cas qui est favorable à la femme pendant son mariage lui est défavorable pendant le divorce, et vice-versâ ; ainsi, quand elle apporte au mari, pendant son mariage, une terre avec ses produits non récoltés, ils appartiennent à lui ; mais après le divorce, ces

1. Longtemps d'avance, le mari espère que la femme en héritera. 2. Cf. B., tr. *Schebouôth*, f. 43. Pour ce motif, il prescrit d'échanger le reliquat contre un terrain. 3. V. J., tr. *Yebamoth*, XV, 3, fin (t. VII, p. 203).

produits appartiennent à elle[1]. Au contraire pour les produits récoltés, si la femme les a récoltés avant le mariage ils appartiennent à elle[2]; si le mari les a récoltés avant le divorce, ils appartiennent à lui.

5 (6). Si la femme reçoit en héritage des esclaves mâles et femelles âgés, on les vendra, pour acheter une terre dont le mari aura l'usufruit. R. Simon b. Gamaliel dit : la femme peut en empêcher la vente, car la possession est en l'honneur (et en souvenir) de la famille. De même, si elle a hérité d'oliviers vieux ou de vignes vieilles, on les vendra comme bois pour acheter une terre dont le mari aura l'usufruit. R. Juda dit : elle peut s'y opposer, car la possession est en l'honneur de la famille. Si le mari a fait des dépenses pour les biens de sa femme qu'il a répudiée, et qu'il en ait eu les fruits, soit que les dépenses aient été plus fortes que les revenus, soit que le contraire ait eu lieu, ce qui est fait est passé, (il ne peut plus rien réclamer). Mais s'il a fait des dépenses sans user des produits, il attestera par serment ce qu'il a dépensé, et il se fera rembourser.

6 (7). Si une veuve qui incombe par lévirat à son beau-frère, a eu des biens en héritage, les Schammaïtes et les Hillélites s'accordent à dire que cette veuve peut les vendre ou les donner, et la vente ou le don est valable[3]. Si cette femme est morte, qui héritera du douaire et de ses biens *melog*? Selon les Schammaïtes, ils seront partagés entre les héritiers de son mari et ceux du père de la femme[4]; selon les Hillélites, le douaire et tout ce que le mari lui devait, restant où il est, appartient aux héritiers du mari, et les biens *melog* appartiennent aux héritiers du père de la femme.

Au sujet des produits adhérents au sol (§ 5), qui lors de l'entrée de la femme au domicile conjugal appartiennent à elle, il est évident que la vente effectuée par elle est nulle, comme l'est sa donation ; si elle a affermé le sol à un cultivateur (pour une part du produit), le mari perçoit la participation au bénéfice (le 1/3 ou 1/4 du produit), non la femme. De même, si elle a destiné ces produits à être offerts en prémices au Temple, ils ne seront pas consacrés (la femme n'en dispose pas). Par contre aussi, en cas de divorce, ces produits sont à elle ; si le mari les a vendus, sa vente est nulle, et s'il a affermé le sol, la femme percevra la part ultérieure de bénéfice sur la culture. Seulement, au cas où la femme a destiné les produits à servir de prémices offertes au Temple (destination faite lors de l'adhérence des fruits au sol), puis elle a divorcé,

1. V. tr. *Bava bathra*, VIII, 7. 2. On achètera pour le montant une terre dont le mari aura l'usufruit. 3. Ce texte se retrouve tr. *Yebamoth*, IV, 3 (t. VII, p. 61), où la *Guemara* sur ce § est déjà traduite. 4. Ce qui revient à dire : « ses héritiers à elle ». Le douaire, selon Raschi, appartient aux héritiers du mari.

il y a discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch (pour savoir si cette consécration sera effective ou nulle), car ils diffèrent sur l'interprétation du verset suivant (Deutér. XXVI, 11) : *Tu te réjouiras de tout le bien que l'Eternel ton Dieu t'a donné, ainsi qu'à ta maison* (femme); de cette dernière expression (superflue), on conclut que les prémices pourront être offertes même en prenant des biens propres à la femme[1]. R. Simon b. Lakisch dit que cet apport pourra avoir lieu après le décès de la femme, non de son vivant; selon R. Yoḥanan, c'est aussi bien loisible de son vivant qu'après décès. En cela, R. Simon b. Lakisch se conforme à ce qu'il dit plus loin (IX, 1), qu'un mari n'hérite pas légalement de sa femme (c'est seulement en vertu de l'expression explétive précitée que le mari hérite ici, par exception). Or, pour les prémices consacrées sur les biens de la femme (qui plus tard divorce), R. Simon b. Lakisch est d'avis d'annuler cette destination (le mari n'ayant que l'usufruit pendant l'union); mais, selon R. Yoḥanan, la consécration a été réelle; seulement, le caractère sacré en est enlevé lors de la séparation des conjoints.

Dans la Mischnâ (§ 6), il y a discussion sur la cession des esclaves : c'est vrai au cas où ils ne travaillent pas de quoi récupérer leur nourriture; mais s'ils travaillent assez pour cela, tous s'accordent à dire que la femme peut en empêcher la vente, pour faire honneur ainsi à la maison paternelle. — R. Abin dit au nom des rabbins de Babylone : la Mischnâ émet des avis divers au sujet de l'héritage d'oliviers vieux ou de vignes vieilles, échéant à la femme, s'il s'agit d'oliviers sans le sol, ou de vignes sans sol[2]; mais il est admis d'un commun accord que si les oliviers ou les vignes sont accompagnés du terrain échéant à la femme, elle peut s'opposer à la coupe des arbres ou ceps, dont la possession est à l'honneur de la famille. Selon les rabbins d'ici (de la Palestine), même en ce dernier cas, la discussion subsiste (et le préopinant de la Mischnâ est d'avis de vendre le tout comme bois, sauf rachat du sol). N'est-ce pas la valeur de l'emplacement de l'olivier qui est échue à la femme, ou de celui de la vigne? (C'est donc que le sol y est compris, et pourtant le préopinant de la Mischnâ prescrit la vente). Un enseignement (une Braïtha) confirme l'avis des rabbins de Babylone, en disant[3] : Celui qui déclare à son prochain vouloir lui vendre une vigne, si même elle ne tient pas un seul cep, a fait une vente réelle; car la vente réelle ne porte que sur le nom du terrain, et il en est de même de celui qui déclare vendre un jardin (παράδεισος), n'y eut-il pas d'arbre.

R. Aba dit au nom de R. Ḥiya b. Asché : si même le mari n'a mangé qu'un panier plein de dattes provenant des biens de sa femme (§ 6), les dépenses lui incombent. R. Assé dit : il faut toutefois que le bénéfice soit supérieur aux

1. J., tr. *Biccourim*, I, 6 (t. III, p. 365); B., tr. *Guittin*, f. 47; Sifri, section *Ki-Thetsé*, au verset cité. 2. Il s'agit de savoir si le mari pourra consommer les produits jusqu'à extinction de sève. 3. V. B., tr. *Bava meçia*, f. 104; Tosefta à *Bava bathra*, ch. 6.

dépenses; si au contraire celles-ci sont supérieures, il rend compte du montant des produits[1]. N'y a-t-il pas un enseignement opposé à R. Assé, disant[2] : Lorsque quelqu'un examinera les immeubles de sa femme, au moment de la répudier il en examinera la valeur, en portant toujours l'estimation d'après les meilleurs terrains (en raison des produits adhérents)? Cet enseignement, fut-il répondu, parle d'un champ devant être planté; tandis qu'Assé parle d'un terrain à construire (auquel cas on compte d'après la moins-value). Mais est-il admissible que cet enseignement seul parle d'un champ planté, et non l'avis de R. Assé, puisque celui-ci se réfère à ce que dit R. Aba au nom de R. Ḥiya b. Asché, qu'il suffit au mari d'avoir mangé un panier plein de dattes pour être responsable des dépenses? (Il s'agit donc de revenus en fruits, provenant de plantation?) Il faut, en effet, supposer que le commencement de notre Mischnâ parle de consommation des fruits, tandis que la fin (où il s'agit de déférer le serment pour la quotité de dépenses faites par le mari) parle des revenus d'un terrain en construction.

10 (7). Si son frère (le mari mort sans enfant, dont le frère doit épouser la veuve) a laissé de l'argent, on achètera, pour le montant, un champ, et le beau-frère (qui épouse) en aura l'usufruit[3]. Il en est de même si le défunt a laissé des produits récoltés : la femme les prendra en payement du douaire; elle les vendra pour en acheter un champ, et le mari en aura l'usufruit. Si le défunt a laissé des produits non récoltés, la veuve peut, d'après R. Méir, prendre ces produits en payement du douaire[4]. R. Méir dit : on fera estimer ce que le champ vaut avec ces produits, et ce qu'il vaudrait sans ces produits; avec la différence (qui appartient à la femme) on achètera un champ (dont le capital appartiendra à elle) et dont le mari aura l'usufruit. Les autres docteurs disent : les produits non récoltés appartiennent à lui. Quant aux produits récoltés[5], ils appartiennent au premier possesseur; si l'homme les a pris le premier, ils lui appartiennent; si elle a d'abord saisi les biens mobiliers (avant la mort de son mari), elle peut les garder en payement de son douaire, pour acheter une terre dont le mari aura l'usufruit. Une fois

1. Il ne sera pas tenu de dépenser au-delà des produits, et cependant il ne sera pas soumis pour cela à un serment, lequel n'est exigible qu'en cas de profit. 2. Tossefta à ce tr., ch. 8; cf. B., tr. *Baxa mecia*, f. 39 et 104. 3. Le douaire de cette femme, dit Raschi, doit être payé des biens du mari qui est mort; et l'auteur de ce passage admet que le douaire est payable sur le mobilier du défunt, ou par l'argent que celui-ci a laissé après sa mort. La femme prendra donc l'argent laissé par son mari mort, en payement du douaire, et elle en achètera un champ dont le capital lui appartiendra comme son bien *melog;* le mari par lévirat en aura l'usufruit. 4. Sans pouvoir les vendre, puisqu'ils ne sont pas récoltés. 5. La veuve, n'ayant droit qu'aux immeubles, n'a pas le droit de prendre des biens mobiliers aux héritiers du mari pour couvrir le douaire.

épousée, elle est sa femme en tout, pourvu que le douaire soit couvert par les biens du premier mari.

R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : le devoir d'acheter un immeuble pour l'argent laissé par le défunt va de soi ; mais il a fallu le spécifier pour le cas où le frère défunt aurait laissé son argent en dépôt chez le survivant (à qui incombe la belle-sœur par lévirat). Celui-ci aurait pu croire qu'à titre d'héritier du défunt (en épousant sa veuve) cet argent est à lui ; c'est pourquoi la Mischnâ indique ce qu'il faut en faire. Le même R. Abahou (discutant l'avis des autres sages de la Mischnâ, au sujet des produits encore adhérents au sol) se demande : comment ont-ils pu dire que les biens sont « à lui » ? (L'immeuble ne sert-il pas de garantie au douaire ?) Les sages se servent de ce terme pour déduire une règle d'analogie : comme au cas où l'héritier s'est saisi de l'immeuble et l'a vendu (avant d'avoir pourvu au douaire de la femme), on le lui reprend ; de même, si un créancier l'a saisi pour se rembourser la créance, on lui reprend ce bien (la vente est nulle). Or, n'est-il pas enseigné également [1] que si un héritier ou un créancier vient de suite après le décès s'emparer d'un immeuble (le vendre), on le lui fait rendre ? D'autre part, R. Aḥa b. Oula rappelle cette Mischnâ [2] : « Si quelqu'un a consacré des biens pour 50 zouz, lorsque déjà il devait le douaire à sa femme (qu'il avait répudiée) et une dette de cent zouz à un créancier, la consécration sera nulle ; le créancier ajoutera au prêt un dinar, pour laisser racheter le total des biens, afin de rembourser le douaire de la femme et la créance. » En réalité, le dinar (prescrit ici) n'est pas absolu ; il suffit d'une valeur minime, pour ne pas paraître rembourser gratis une consécration (quoique nulle). Sur quoi, R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : ce serait une vraie prévarication d'objets saints si l'on en usait avant ce rachat de simple forme [3]. Comment expliquer cette opinion [4] ? Si c'est une vraie prévarication d'user de ces biens, pourquoi ne pas les racheter pour leur valeur complète ? Si le tout n'est pas dû au trésor sacré, pourquoi y a-t-il prévarication ? C'est qu'il s'agit de produits encore adhérents au sol ; et il est vrai que la prévarication n'est pas applicable à l'immeuble [5], mais elle l'est à une gerbe de blé sur le point d'être moissonnée, et c'est ici le cas. Or, une fois que le préposé au trésor sacré, passant là, en a pris possession, on ne le lui retire plus (la consécration est réelle) ; de même, l'héritier qui a pris les biens du défunt (avant de payer le douaire de la veuve) ne doit plus rien restituer. R. Samuel ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan (au lieu de s'efforcer de justifier la prévarication pour des fruits tenant au sol) dit qu'il s'agira p. ex. d'un bœuf consacré, que l'on ne peut jamais traiter d'immeuble. Non, dit R. Tanḥoum b. Maré au nom de R. Yossé, on ne pourrait pas tirer une preuve de

1. Cf. ci-après, IX, 3 (f. 33a). 2. Tr. *Erakhin*, VI, 3. 3. Admettant que la consécration a été effective sur les biens, quoiqu'ils servent de garantie au douaire. 4. Il paraît admis qu'en cas de prise de possession par l'héritier, celui-ci peut garder le bien ; puisqu'en cas de consécration il faut le racheter. 5. Tr. *Méila*, V, 1.

cet exemple, car la consécration d'un bœuf (en un tel cas d'autres dettes) semble rabaissée par la faculté d'un rachat minime. Reste à expliquer pourquoi il est dit ici qu'en cas de prise des biens du défunt par l'héritier, celui-ci devra les rendre ; tandis que la Mischnâ précitée (pour la prévarication) dit de les laisser à l'accapareur ? En effet, possession vaut droit ; seulement, comme la femme a déjà le désavantage de ne pouvoir réclamer le douaire que sur les biens du 1er mari, on l'a par contre protégée, en ce que la prise anticipée par l'héritier ne servira à rien au détriment du douaire, que celui-ci rendra. De même, on a enseigné : des arbres coupés, vieux ou jeunes, seront repris à celui qui les a enlevés au détriment de la veuve (avant de régler son douaire).

8. Le beau-frère par lévirat ne peut pas dire à la veuve de son frère qu'il a épousée : « Je te destine tel objet pour douaire, et je le mets devant toi sur la table[1] », et la femme pourra saisir pour son douaire tous les biens qui sont restés de son premier mari, en garantie[2].

Si le mari a divorcé, la femme ne peut réclamer que le douaire[3]. Si, après avoir divorcé avec elle, le mari la reprend, elle est comme toutes les femmes, et elle n'a droit qu'au douaire.

—[4] Auparavant, le douaire était déposé chez les parents de la femme ; et le mari (n'ayant rien à rendre) pouvait facilement la répudier ; on ordonna donc que le douaire resterait entre les mains de l'époux. Comme le divorce paraissait encore trop aisé, on ordonna de nouveau que l'argent du douaire (au lieu de demeurer sans application) serait employé à l'achat de vases, de coupes, de plats[5]. Ainsi, il a été enseigné (dans notre Mischnâ) : « Le mari ne devra pas dire à la femme que son douaire est comme placé sur la table (sans emploi), mais tous ses biens garantissent le douaire. » Plus tard, il fut même décidé que le mari devait faire entrer le douaire dans son commerce ; parce que, pouvant le perdre, il se déciderait plus difficilement à renvoyer sa femme. Simon b. Schetaḥ établit donc les 3 dispositions suivantes : 1° Le mari doit se servir du douaire de son épouse dans ses transactions commerciales ; 2° les enfants doivent aller à l'école ; 3° les objets en verre sont susceptibles de contracter une impureté — [6].

1. C.-à-d. tu peux le prendre et en faire ce que tu veux ; mais je ne te devrai plus rien s'il se perd. 2. L'édition de la Mischnâ, selon le Babli, ajoute la même règle pour toute femme ; l'addition se trouve aussi au Ms. de Cambridge. 3. Avant le divorce, observe Raschi, tous les biens du 1er mari étaient pour ainsi dire hypothéqués au douaire. 4. En tête du § est un passage déjà traduit tr. *Yebhamoth*, IV, 3 (t. VII, p. 62). 5. En traduisant ce passage, M. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 108 n., fait ressortir la sollicitude des docteurs pour la femme. Cf. Grætz, *Geschichte*, t. III, pp. 474-6. 6. Suit un passage traduit tr. *Schebiith*, I, 7 (t. II, pp. 331-2).

## CHAPITRE IX

1. Si quelqu'un donne à sa femme un écrit où il est dit : « Je n'aurai pas de droit sur tes biens », il peut en réclamer néanmoins les revenus tant qu'elle vit, et il en hérite quand elle meurt. A quoi sert alors l'écrit? Au cas où la femme a vendu ou donné ses biens, la vente ou le don est valable. S'il a écrit : « Je n'aurai pas de droit sur tes biens, ni sur leurs revenus », il ne peut pas réclamer les revenus du vivant de sa femme; mais si elle meurt, il hérite d'elle. R. Juda dit qu'il peut encore réclamer les revenus des revenus, s'il n'a pas écrit expressément : « Je n'aurai pas de droit sur tes biens, ni sur leurs revenus, ni sur les revenus des revenus », et ainsi de suite jusqu'à l'infini. S'il a écrit : « Je n'aurai pas de droit sur tes biens, ni sur leurs revenus, ni sur les revenus de leurs revenus, ni de ton vivant, ni après ta mort », il ne peut pas réclamer les revenus, et il n'hérite pas après sa mort. R. Simon b. Gamaliel dit qu'il en hérite néanmoins après sa mort, parce que l'héritage revenant au mari est d'institution biblique, qu'on ne peut abolir[1].

R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï : la Mischnâ parle du cas où le mari a libellé ses conditions avant que la femme ait intégré le domicile conjugal; mais après ce moment, l'homme n'a plus l'habitude de s'exprimer ainsi pour renoncer à son droit d'acquêt. De même, dit R. Yossé b. R. Aboun, l'enseignement de R. Hiya le confirme, en disant : Celui qui déclare à son associé pour un champ « qu'il y renonce des pieds et des mains » n'a pour ainsi dire rien promis (ce n'est pas une formule de don). Mais, demanda R. Aboun b. Ḥiya devant R. Zeira, notre Mischnâ peut-elle dire que l'homme ne renonce pas à son bien en ces termes? Au contraire, une Mischnâ dit plus loin (X, 6) : « Un individu qui a eu 2 femmes a vendu sa terre; la femme qui est la 1re en date a assuré l'acheteur par écrit qu'elle ne lui réclamera jamais le douaire; en ce cas, la 2e femme prendra le terrain des mains de l'acheteur, etc. ». Donc, la 1re femme ne le peut pas (bien qu'elle n'ait pas pris l'engagement de ne lui rien réclamer); n'en résulte-t-il pas qu'en ces termes on peut renoncer aux droits acquis? Ici, fut-il répondu, la Mischnâ même dit formellement que l'on ne perd pas ses droits en ces termes; et la Mischnâ précitée parle de la 2e femme, pour dire que même celle-là ne pourra pas reprendre le terrain des mains de la première (mais de l'acheteur). D'autre part, la 1re ne peut pas reprendre le terrain à l'acheteur, parce qu'elle lui a écrit : « Pour toute contestation que j'aurai en ce champ, je n'aurai jamais aucun recours contre toi[2]. » Si l'homme a écrit dans le contrat qu'il n'aura jamais de droit sur ses biens à

1. Cf. tr. *Guittin*, IX, 1 (f. 50a); tr. *Qiddouschin*, I, 2 (f. 59c). 2. De cette façon, on renonce aux droits d'acquêt.

elle, de même que la femme s'engage par écrit à ne rien réclamer de ce que le mari lui doit, l'engagement est nul : ni l'homme, ni la femme, ne peuvent ainsi faire disparaître leurs droits acquis. Seulement, au cas où l'homme a pris l'engagement écrit dès les fiançailles, renouvelé lors du mariage, c'est un point en litige entre l'école de Schamaï et celle de Hillel : la 1re valide en ce cas la vente par la femme ; l'autre l'interdit.

R. Jérémie demanda devant R. Zeira : si le mari s'est engagé par écrit à ne rien réclamer des biens de la femme, et qu'après cet engagement (après le mariage) la femme a hérité de certains biens, le mari se trouve-t-il aussi évincé de cet héritage ? Non, répondit R. Zeira, puisque l'on ne peut pas établir de condition sur ce que l'on ne possède pas encore (et le mari l'acquerra). R. Aboun b. Ḥiya observa devant R. Zeira : du droit de possession qu'a le mari sur les biens de la femme (qu'elle ne peut vendre), on conclut que, par contre, il est responsable des biens ; si donc il s'est engagé une 2e fois par écrit envers sa femme (après le mariage) à ne rien réclamer, c'est qu'il voulait se retirer aussi la faculté de prendre les revenus, tandis que, par le fait même du droit de posséder les revenus, on conclut l'obligation de les garder. R. Lévi b. Ḥaytha demanda[1] : si le mari a écrit (formellement) vouloir renoncer même aux biens qui doivent échoir plus tard à la femme (après le mariage), est-ce qu'une telle condition est admissible ? Non, fut-il répondu, il ne sert à rien de convenir d'une chose qui n'est pas encore présente[2].

Au cas cité par la Mischnâ, où le mari s'engage à ne pas même réclamer les revenus, si la femme vend les fruits encore adhérents au sol, d'après R. Aḥa, cette vente équivaut à celle de fruits détachés (et sera nulle, le droit du mari étant maintenu) ; selon R. Yossé au contraire, c'est comme si elle avait vendu 1/10 (une parcelle) de l'immeuble en raison de l'adhérence des fruits (et la vente est valable). R. Zeira ou R. Juda dit au nom de Rab : si un mari fait une donation d'un champ par écrit à sa femme, il ne peut plus vendre les fruits à un tiers (il n'en a plus la jouissance). Mais, observa R. Zeira, l'enseignement suivant[3] ne dit-il pas le contraire ? Par revenus des revenus, y est-il dit, on entend qu'après avoir cédé les fruits et avoir acheté un immeuble pour leur montant, de ce dernier le mari pourra manger les fruits (or, ici, où l'homme a pour ainsi dire donné le champ, il est dit que le mari peut vendre les fruits ; tandis qu'il est dit, d'autre part, que le mari n'a pas même droit aux revenus des revenus) ? De même, demanda R. Imi[4], si un tiers donne par écrit à la femme un terrain, le mari a droit aux revenus ; à plus forte raison doit-il avoir ce droit s'il donne lui-même ce sol ? C'est que l'avis de R. Juda se réfère seulement à une donation du champ par écrit ; mais en ce cas de vente, le mari garde l'usufruit des revenus. Pourquoi cette distinction entre le don et la vente ? En cas de don, c'est un prétexte cherché par le

1. V. J., tr. *Nazir*, II, 5 (f. 52a) ; tr. *Guittin*, VIII, 1 (f. 49b). 2. On ne peut établir des conditions au contrat que pour ce que la fiancée possède déjà. 3. Tossefta à ce tr., ch. 9. 4. Cf. B., tr. *Baba bathra*, f. 51a.

mari pour échapper au devoir de nourrir la femme (elle a donc droit alors aux revenus, non en cas de vente). Il est évident que, selon R. Juda, le mari qui s'est engagé par écrit à ne rien vouloir réclamer des biens de sa femme, ni de ses revenus, n'aura pas droit aux revenus[1]; mais si le mari a écrit ne rien vouloir de ce champ et de ses fruits, entend-on par là qu'il renonce seulement aux fruits actuels, ou même à ceux des années suivantes? De même, il est évident, selon les autres sages, qu'en cas d'engagement écrit du mari de renoncer aux biens de la femme ainsi qu'aux revenus, il n'a plus droit même aux revenus des revenus; mais si le mari a écrit ne rien vouloir de ce champ et de ses fruits, est-ce que la renonciation aux revenus des revenus porte aussi en ce cas sur l'avenir, ou non? On peut résoudre cette question à l'aide de ce que dit (ci-dessus) R. Zeira ou R. Juda au nom de Rab: Si un mari donne par écrit à sa femme un champ, il n'a plus la jouissance des fruits de ce sol; sur quoi R. Zeira observa qu'un autre enseignement dit le contraire; car il y est dit: Par revenus des revenus, on entend qu'après avoir cédé les fruits et avoir acheté un immeuble pour leur montant, de ce dernier le mari pourra manger les fruits; or (selon R. Zeira), cela revient à établir l'analogie entre l'engagement écrit du mari de ne rien réclamer des biens de la femme ni les revenus, et la donation écrite d'un champ à sa femme (dont il se détache tout-à-fait), de façon qu'il renonce même aux revenus des revenus. De même que, selon R. Juda, il n'y a pas de différence entre l'engagement écrit de ne rien réclamer des biens de la femme, ni de ses revenus, et l'écrit de donation du champ à la femme avec ses revenus, de sorte que dans les deux cas il n'a pas droit aux revenus; de même, selon les autres sages, il importe peu que le mari ait pris l'engagement de ne rien réclamer des biens de la femme ni de ses revenus, ou qu'il se soit engagé par écrit à ne plus avoir de droit sur tel champ avec ses fruits, et dans les deux cas il a droit aux fruits ultérieurs.

R. Jérémie dit au nom de Rab[2] que l'avis de R. Simon b. Gamaliel (dans notre Mischnâ), sert de règle, sans approuver toutefois le motif qu'il invoque comme base de son opinion; ainsi l'on admet que le mari hérite de la femme prédécédée (malgré sa renonciation écrite à ces biens). Cependant l'on n'admet pas son avis disant que « ce serait établir une condition opposée aux termes de la loi, et une telle condition établie s'annule », car cette annulation est seulement applicable aux conditions dépendant du corps; mais s'il s'agit de conditions financières, elles sont maintenues, et ici (pour l'héritage) il s'agit d'argent, comment alors la Mischnâ peut-elle affirmer l'annulation de la condition? Celle-ci s'annule en ce que finalement (après le décès) le mari acquerra les biens en question. R. Imi dit au nom de R. Yoḥanan[3]: il est en effet de droit que, si la femme a cédé son bien, ou l'a donné, la vente ou la donation est valable, puisque le mari l'acquerrait seulement à la fin (après le décès de la femme); pourtant, il a été dit qu'un tel acte accompli par la femme sera

1. La discussion ne porte que sur les revenus des revenus. 2. Cf. tr. *Bava bathra*, VIII, 5. 3. V. B., *ibid.* (f. 17b).

nul, afin de l'empêcher d'aller vendre des biens de son mari (en le fuyant), sous prétexte que ces biens sont à elle. Il arriva à R. Justina un fait de ce genre (d'avoir renoncé aux biens de sa femme, et de vouloir pourtant hériter d'elle); il consulta les rabbins pour connaître ses droits. Ils lui répondirent qu'il devait quitter ces biens (qu'il n'y a pas droit). Il consulta ensuite R. Simon b. Lakisch qui lui dit d'entrer dans ces biens (qu'il y a droit, d'accord avec R. Simon b. Gamaliel). R. Jérémie demanda devant R. Zeira : quel avis suivent donc ces rabbins consultés? Ce ne saurait être celui de Rab (qui a déclaré qu'il adopte pour règle l'avis de R. Simon b. Gamaliel), ni celui de R. Yoḥanan (qui professe de laisser acquérir au mari les biens à la fin, lors du décès de la femme), ni celui de R. Simon b. Lakisch (qui dit aussi d'adopter l'avis de R. Simon b. Gamaliel)? Ce sont les rabbins, disciples de R. Justina, dit R. Zeira (des rabbins à part).

On demanda devant R. Yoḥanan : puisque d'après les sages (ou le préopinant anonyme) de notre Mischnâ, le mari n'hérite pas de la femme prédécédée, qui donc héritera de ses biens? (Est-ce le père ou le frère)? Ce seront les frères, répondit-il. R. Jérémie observa devant R. Zeira : si des frères ont partagé entre eux l'héritage paternel, ils doivent la nourriture à la veuve de leur père, et il a fallu le dire pour ne pas laisser supposer que le partage équivaut à une vente, et qu'ils ne doivent plus alors la nourriture à ladite veuve ; ce qui a lieu en cas de vente réelle. Mais, demanda R. Jérémie devant R. Abahou, puisqu'il est écrit (Nombres, XXXVI, 2 à 4) : « L'Éternel a commandé de donner l'héritage de Tslofḥad, notre frère, à ses filles. Si elles sont mariées à l'un des enfants d'autres tribus d'Isrël, leur héritage sera ôté de l'héritage de nos pères... A l'arrivée du Jubilé pour les enfants d'Israël, on ajoutera leur héritage à celui de la tribu où elles seront mariées ; ainsi, leur héritage sera retranché de celui de nos pères », pourquoi semble-t-on faire une distinction *à l'arrivée du Jubilé*? N'est-ce pas qu'au moment de l'application des lois du Jubilé, l'héritage cédé fait retour au propriétaire, et où cette loi n'est pas appliquée, l'héritage ne fait pas retour? Le contraire est visé ici par le texte biblique, lequel indique que, même lors de l'arrivée du Jubilé et où par son application l'héritage devrait faire retour au propriétaire primitif, ce retour n'a pas lieu s'il s'agit d'un héritage indiqué par un texte biblique [1]. R. Hillel b. Pazi demanda devant R. Yossé : Si le mari vend les biens de sa femme *melog* (dont il a l'usufruit), puis elle meurt, la vente est-elle valable à ce moment (où il hérite)? Non, répondit R. Yossé (en raison de l'inappropriation lors de la vente); or il est dit [2] : « Si un père lègue par écrit ses biens à son fils, il ne peut plus les vendre, puisqu'ils sont transmis par écrit au fils, qui doit les posséder au décès du père ; le fils ne peut pas non plus les vendre, puisque ces biens sont encore en la possession du père ; si cependant le père les a vendus, la vente sera valable jusqu'au décès du père (pour faire

1. De même, disent les comment., ce qu'une veuve hérite d'un mari défunt est un héritage légal et ne fera pas retour aux fils. 2. Tr. *Bava bathra*, VIII, 7.

alors retour au fils), et si le fils les a vendus, l'acquéreur n'y a aucun droit, jusqu'à la mort du père. » Donc, il en est de même ici : la vente par le mari (possédant seulement les revenus des biens de la femme) ressemble à celle faite par le père des biens déjà légués à son fils du vivant de celui-ci, et qu'il veut céder à la mort du fils. Par suite, même à la mort de la femme, la vente opérée par le mari est nulle d'avance ; par contre, la cession opérée par la femme ressemble à celle qu'aurait faite le fils, du vivant de son père, pour les biens qui lui ont été légués, et à la mort du père la vente devient valable, comme elle l'est pour la femme à la mort de son mari.

R. Ḥiya b. Marieh dit devant R. Yôna : si une femme vend ses biens personnels à son mari, quelle est la règle? R. Yôna répond : puisque Ḥiskia dit que l'avis de Rabbi sert de règle[1], il en résulte que cette vente est valable. Or, il a été enseigné[2] : Si quelqu'un dit qu'après sa mort on remette ses biens à un tel, ou en cas de décès de celui-ci à tel autre, on devra en effet, après décès du 1er, remettre les biens au 2e, ou à défaut de celui-ci au 3e ; mais si le 2e est mort du vivant du 1er, le 2e n'ayant pas hérité du 1er, le 3e ne peut pas hériter du 2e. Sur quoi, R. Yona dit avoir reçu l'explication suivante de R. Oschia le père (le plus savant) de la Mischnâ : au cas où le testateur a dit de remettre ses biens après le 1er au 2e, et après le 2e au 3e, il ne peut pas y avoir de cession sans l'ordre rigoureux prescrit dans les successions ; car s'il avait dit qu'en cas de décès du suivant pendant que le précédent vit encore (ou du 3e pendant la vie du 2e), comme le 2e n'a rien acquis, ni les héritiers du 2e, ni ceux du 3e, ne peuvent avoir acquis[3] ; et il est bon par conséquent d'avoir spécifié que l'ordre sera rigoureux si le testateur a prescrit de passer *après* le 1er au 2e, et ainsi de suite. Puis, il a été dit[4] : Le 1er peut vendre le sol et en prendre les fruits pour lui, selon Rabbi ; R. Simon b. Gamaliel dit qu'il a seulement le droit de manger les fruits, et c'est à ce sujet que Ḥiskia dit d'adopter pour règle l'avis de Rabbi, savoir que le 1er peut vendre le sol (de même la femme, ayant acquis la nu-propriété du sol, peut le vendre). R. Mena dit : de ce que Ḥiskia vient d'adopter pour règle l'avis de Rabbi, il est prouvé que le 1er légataire ne peut pas disposer de l'héritage lorsqu'il est mortellement malade (alors que le 2e est sur le point d'hériter). Quant à l'analogie établie ici (entre la vente de la femme, qui est valable, et celle du 1er légataire), R. Mena demanda devant R. Yossé : puisque le mari est tenu de nourrir la femme, est-ce que le don de celle-ci n'équivaut pas à celui du malade (sans valeur)? C'est que, répondit R. Yossé, le mari est tenu seulement de pourvoir à sa nourriture convenable, de lui fournir des aliments avec de l'huile et du sel ; mais si elle veut manger de la volaille, elle devra l'acheter (et comme elle peut dépenser de l'argent à cet effet, elle peut aussi en donner, avec validité) ; cela prouve que le 1er légataire aussi (à l'instar de la femme) peut à son gré s'ache-

1. Dans la Braïtha qui suit. 2. Tossefta, ibid., ch. 8. 3. Le tout revient aux héritiers du premier. 4. J., *ibid.* (f. 16c).

ter de la volaille (du superflu). — R. Jacob b. Aḥa dit que l'on a enseigné ailleurs : la règle pour la sépulture de la femme égale celle de sa nourriture : comme il est dit qu'au besoin le mari devra vendre un immeuble pour acheter de quoi nourrir la femme, de même il devra au besoin en vendre pour pouvoir l'ensevelir. — R. Yossé dit[1] : si l'on a spécifié au contrat qu'en cas de décès de la femme sans enfants ses biens retourneront au père, c'est une condition financière, et elle reste valable.

2. Un individu marié est mort ; il a laissé une veuve et un dépôt, ou une dette à recevoir chez quelqu'un ; cette dette ou ce dépôt est réclamé par les héritiers, par la veuve pour son douaire, et par un créancier du défunt. A qui faut-il de préférence donner ce bien ? R. Tarfon dit de le donner au plus faible des 3. R. Akiba dit : la pitié ne doit pas prévaloir sur la justice ; on le donnera donc aux héritiers[2], dont le droit est incontestable, sans serment, tandis que la veuve, ou le créancier ont besoin de prêter serment pour établir leur droit.

(3). Si au lieu d'un dépôt ou d'une dette à recevoir, le défunt a laissé des produits récoltés, ils resteront entre les mains de celui qui s'en est emparé le premier[3]. Si la veuve ou le créancier s'est emparé de ces produits, dont la valeur dépasse la somme qu'il ou elle réclame, à qui faut-il donner le surplus? R. Tarfon dit qu'on le donnera au plus malheureux de tous. R. Akiba dit de ne pas avoir pitié en justice et de donner le surplus aux héritiers incontestables.

Par « le plus faible de tous », dit R. Yossé b. Ḥanina, on entend celui qui a le moins de preuves ; ainsi, entre un prêt devant témoins et un autre sur contrat, on donne la préférence au premier. Selon R. Yoḥanan, on entend par là le plus faible de corps (qui n'aurait pas la force de poursuivre en justice), Mais qu'arriverait-il si cet homme faible est riche, comme c'était le cas pour les gens de la famille de Bar-Andraï ? En effet, on entend par là, dit R. Aḥa, celui qui est faible de corps, et en même temps pauvre. Ainsi, à une parente de R. Samuel b. Aba on donna la préférence en un tel cas, en raison de sa faiblesse ; sur ce, R. Simon b. Lakisch produisit les serviteurs de R. Judan Nassi comme témoins opposés, et on enleva à ladite parente le bien qu'elle avait reçu[4]. R. Yoḥanan, s'appuyant alors sur l'épaule de R. Samuel b. Aba, lui dit : Que ferons-nous de cette pauvre femme ? (Qu'est-il décidé ?) Celui-ci lui raconta alors que R. Simon b. Lakisch ayant produit des témoins adverses, on reprit les biens à la femme. Mais était-ce bien agir (de revenir sur un jugement après une prise de possession) ? Peut-être, dit R. Jérémie devant

1. Cf. ci-dessus, V, 10, fin. 2. V. J., tr. *Nedarim*, X, 5 (f. 41c). 3. Car, dit Raschi, si l'héritier s'en est emparé, ni la veuve ni le créancier ne peuvent se faire payer du mobilier ; si la veuve ou le créancier s'en est emparé, il a le droit de le garder selon R. Tarfon. 4. Il adopte l'avis de R. Akiba, de remettre le montant aux héritiers directs, non à d'autres créanciers.

R. Zeira, R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch suivent chacun leur opinion conforme à cette discussion : Tous reconnaissent qu'en cas d'erreur sur une prédominence d'avis (si l'on ne sait lequel des 2 avis l'emporte), on ne revient pas sur le jugement énoncé, et s'il s'agit d'erreur sur un point explicite de la Loi, le jugement sera cassé ; mais ils discutent en cas d'erreur sur une décision de la Mischnâ. Selon R. Yoḥanan, l'erreur sur une décision mischnique équivaut à celle sur une prédominence d'avis, et le jugement ne sera pas réformé[1] ; selon Resch Lakisch, l'erreur sur une décision mischnique équivaut à celle sur un point formel de la Loi, et le jugement sera réformé. Or ici, l'erreur de la Mischnâ est celle des vieillards (puisqu'au lieu d'adopter l'avis de R. Akiba, on s'est prononcé selon R. Tarfon). — Comment R. Akiba peut-il donner pour raison que « tous ont besoin de jurer », puisque des cas de dispense peuvent survenir ? Voici ce qu'il veut dire : vis-à-vis de ceux qui viennent par la Loi (les orphelins, héritiers légitimes), se présentent des réclamants hors la Loi.

Selon Rab et R. Simon b. Lakisch, la Mischnâ, parlant « de fruits détachés » (§ 3), suppose le blé en tas au marché ; mais lorsqu'on l'a entassé chez soi (et que l'on ne peut pas le faire acquérir à autrui), la maison l'acquiert (et il n'y a pas abandon). Selon R. Yoḥanan, même le blé entassé à la maison n'est pas au propriétaire seul, car il est d'avis que c'est une prise de possession erronée, puisque le blé est en partie à lui, et en partie n'est pas à lui. A partir de quel moment[2] un propriétaire peut-il, en la 7e année, considérer ses fruits comme lui appartenant (et non plus à tout venant) ? R. Jérémie suppose que c'est depuis le moment où le maître les recueille dans son panier. Non, lui dit R. Yossé, même après la remise des fruits au panier, le propriétaire n'a pas fait une acquisition complète (en règle), car il suppose les posséder (comme chacun), et en réalité il ne les a pas. Une veuve s'était emparée d'une esclave (pour garantir son douaire) ; on soumit le cas à R. Isaac, qui déclara que la prise est valable en garantie[3]. R. Imi au contraire dit que la veuve doit rendre ce bien aux héritiers ; la prise repose sur une erreur, et ce que la femme s'imagine devoir être à elle ne lui appartient pas encore. Ainsi, il arriva à la famille de Schaméi qu'à la mort du père, celui-ci laissa aux enfants un bouc, qu'un créancier vint saisir ; on soumit le cas à R. Abahou, qui déclara que le créancier avait saisi le bien appartenant avant tout aux héritiers (et il est tenu de le restituer). On a enseigné aussi plus haut (VIII, 10) que si un héritier ou un créancier saisit un bien de l'héritage de suite après le décès (avant la restitution du douaire), on le lui fait rendre, parce que ce qu'ils ont cru être à eux ne leur appartient pas. R. Jacob b. Zabdé dit : R. Abahou reconnaît que lorsqu'après la vente, ou la mise en gage, ou le déplacement d'un bien de la succession, un créancier vient l'enlever, on le lui

1. Il s'étonne donc que Resch Lakisch ait réformé le jugement. 2. Cf. J., tr. *Schebiith*, IV, 2, fin (t. II, p. 358) ; tr. *Synhédrin*, III, 6 (f. 21b). 3. J., tr. *Qiddouschin*, I, 2 (f. 59a).

reprend[1]. — Là aussi (comme au § 2), R. Akiba donne pour raison que « tous ont besoin de jurer », bien que des cas de dispense puissent surgir ; parce qu'il entend par là que, vis-à-vis de ceux qui viennent par la Loi (les héritiers légitimes), se présentent des réclamants hors la Loi.

4. Un homme qui a mis sa femme à la tête de sa boutique[2], ou qui lui confie une tutelle, ἐπιτροπή[3], peut l'obliger, quand il voudra, à prêter serment qu'elle ne l'a pas volé. R. Eléazar dit : un mari peut déférer un tel serment, même pour ce qui concerne les travaux ordinaires de la femme et la cuisine du ménage.

5. Si le mari s'est engagé envers sa femme par écrit à ne pas lui imposer de serment, ni de vœu[4], il ne peut plus le lui imposer ; mais il peut imposer le serment aux héritiers de sa femme, ou à ceux qui viennent en son nom (comme ayant acheté le douaire de la femme[5]).

Si le mari a écrit : « je n'imposerai pas de serment, ni de vœu, ni à toi, ni à tes héritiers, ni à ceux qui viendront en ton nom demander le douaire », il ne peut plus l'imposer à elle et à ses héritiers, ni à ceux qui viennent au nom de la femme ; mais les héritiers du mari peuvent exiger ce serment de la femme, ou de ses héritiers, ou de ceux qui viennent en son nom.

On s'explique l'opinion de R. Eléazar (que le mari peut déférer le serment à la femme, § 4, même pour les questions de ménage) ; mais quel est le motif des autres sages, qui n'adoptent pas cet avis ? Selon eux, si l'on y autorisait le mari, il n'aurait jamais la paix chez lui (en querellant sans cesse sa femme). Pour le bris des ustensiles du ménage, la femme est-elle considérée comme un gardien gratuit (non responsable en cas d'accident involontaire), ou comme un gardien salarié par sa nourriture (et chargée d'y veiller, sauf cas de force majeure) ? Il semble qu'il faut la considérer comme un gardien salarié ; toutefois, fut-il ajouté, on ne la charge pas même de la responsabilité d'un gardien gratuit, car sans cela le mari n'aurait jamais la paix chez lui (s'il pouvait quereller sa femme au sujet des bris).

Au sujet de la dispense de serment (§ 6), R. Yona et R. Yossa disent tous deux : non seulement pour les biens dont la femme était la maîtresse du vivant de son mari, elle est dispensée de jurer, mais encore pour ceux qui lui sont échus au décès de son mari, les héritiers ne peuvent pas déférer le serment (ce qui leur est permis d'ordinaire). On a enseigné ailleurs[6] : « Si quelqu'un loue une vache de son prochain, puis la prête à un tiers, et elle meurt de mort ordi-

1. C'est une prise faite indûment, après la prise de possession par les héritiers. 2. Pour qu'elle s'occupe de la vente. 3. Pour administrer sa maison et ses biens. 4. Cf. B., tr. *Guittin* (f. 34). 5. Selon Raschi, les héritiers ou les acheteurs prêtent serment, si le mari l'exige, en disant : « Nous jurons que la femme ne nous a jamais dit avoir reçu le douaire, et nous n'avons trouvé chez elle nul reçu de ce fait. » 6. Tr. *Bava mecia'*, III, 2.

naire, celui qui l'a louée jure au propriétaire qu'elle est morte par voie naturelle (sans rien devoir), et celui qui l'a empruntée (responsable des accidents) devra payer le montant à celui qui l'a louée ». Toutefois, dit R. Ila au nom de R. Yanaï, le propriétaire devra avoir autorisé le locataire à la louer. De même, R. Ḥiya enseigne [1] : l'emprunteur ne pourra prêter à autrui le dépôt qui lui a été confié, ni un locataire louer l'objet à un autre, ni l'emprunteur le louer, ni le locataire le prêter, ni le dépositaire confier le dépôt à autrui, à moins d'avoir reçu l'autorisation du propriétaire ; tous ceux qui ont déplacé la garde d'un objet (l'ont confié à autrui) sans autorisation du propriétaire sont responsables en cas de dommage. Mais est-ce que l'emprunteur, même sans déplacer un objet, n'en est pas responsable ? (Pourquoi donc l'énumérer parmi les précédents ?) C'est que, comme il a été enseigné [2] : « Un gardien gratuit peut conditionner qu'il sera dispensé de prêter serment en cas d'accident, ou l'emprunteur peut conditionner qu'en ce cas il sera dispensé de payer », on dit ici qu'en dépit de la condition préalable d'être dispensé du paiement, il sera blâmable en cas de déplacement non autorisé. Puisqu'il vient d'être dit que « le locataire est tenu d'attester par serment la mort ordinaire de la vache louée », le propriétaire peut-il déférer le serment à l'emprunteur ? On peut résoudre cette question à l'aide des termes de notre Mischnâ : « Si le mari s'est engagé par écrit envers sa femme à ne pas lui imposer de serment ni de vœu, il ne peut plus le lui imposer ; mais il peut imposer le serment aux héritiers de sa femme, ou à ceux qui viennent en son nom. » Il en résulte donc que si le maître veut déférer le serment à l'emprunteur, il le peut. La Mischnâ précitée est déduite de celle d'ici (la présente), et celle d'ici de la Mischnâ précitée. Ainsi, dans la Mischnâ précitée, on se fonde sur la nôtre pour dire que si le propriétaire désire imposer le serment à l'emprunteur, il le peut ; et dans la nôtre on conclut de la Mischnâ précitée que si un mari veut imposer le serment à sa femme, il n'en a pas la faculté. En ce dernier cas, dit R. Ḥanina, la déduction est inutile (il est évident qu'alors la femme est dispensée du serment) ; seulement la déduction est nécessaire ici d'après la Mischnâ précitée, conformément à ce qu'a dit R. Ila au nom de R. Yanaï, qu'il s'agit du cas où le propriétaire a accordé au locataire de la vache l'autorisation de la prêter : de même ici, au cas où le mari, de son vivant, a autorisé la femme à devenir tutrice de ses enfants, on la croit sans serment (non à défaut d'autorisation).

R. Yossé dit : le locataire doit au propriétaire un prix de location pour tout le temps qu'il a prêté la vache sous le bénéfice de la location (malgré l'autorisation). R. Zeira demanda à R. Abouna : si le propriétaire de l'animal l'a redemandé au locataire, et que pendant ce temps la bête est morte chez lui par voie naturelle, est-il obligé de payer un dédommagement au locataire ? C'est bien notre avis, répondit R. Abouna, et si même le propriétaire a mangé la vache (son propre bien), il est tenu de dédommager le locataire ; selon R.

1. Tossefta, *ibid.* ; J., tr. *Qiddouschin*, I, 7 (f. 6b). 2. Tr. *Bava mecia'*, VII, 10.

Yossé b. Aboun au contraire, le propriétaire n'a fait que manger son propre bien (et il ne doit rien payer pour cela). R. Juda fit demander à R. Eléazar[1] quelle est la règle si un gardien livre la bête à un autre gardien analogue ? Il lui répondit : le 1er est responsable de la perte, et c'est l'avis de R. Yoḥanan ; selon Resch Lakisch, le 2e est passible de l'accident ; sur quoi, R. Zeira demanda à R. Yassa lequel de ces 2 avis l'emporte ? Certes, répondit R. Yassa, comme il y a 2 avis (ceux de R. Juda et de Resch Lakisch) opposés à 4 autres (ceux de R. Eléazar et de R. Yoḥanan, confirmés par R. Ḥiya et R. Yanaï), il est évident qu'on ne suivra pas la minorité. Cependant, répliqua R. Zeira, ce ne sont que 2 avis opposés à 2 autres, car R. Eléazar est disciple de R. Ḥiya le grand, et R. Yoḥanan est disciple de R. Yanaï (et il y a parité).

6. Si le mari écrit : « Aucun serment, ni vœu, ne sera exigé de toi, ni de tes héritiers, ni de ceux qui se présenteront en ton nom[2], soit par moi, soit par mes héritiers, soit par ceux qui se présenteront en mon nom[3] », aucun serment ne peut plus être exigé ni d'elle, ni de ses héritiers, ni de ses acheteurs, soit par le mari, soit par ses héritiers, soit par les acheteurs du mari. Si la femme est rentrée à la maison paternelle, ou même chez sa belle-mère sans avoir été nommée tutrice, ἐπιτροπή, après la mort du mari, les héritiers ne peuvent pas lui imposer de serment[4]. Mais si elle s'est occupée des affaires de la maison comme tutrice, les héritiers peuvent exiger d'elle un serment[5] pour l'avenir[6], non pour le passé.

R. Yôna dit : la veuve est dispensée de prêter serment pour sa gestion, lorsqu'elle est devenue tutrice du patrimoine du vivant de son mari ; mais lorsqu'elle l'est seulement devenue après le décès de son mari, les héritiers peuvent lui imposer le serment[7]. C'est ainsi que s'exprime notre Mischnâ (à la fin) : « Si elle n'a pas été nommée tutrice, les héritiers ne peuvent pas lui imposer de serment ; mais si elle est devenue tutrice, les héritiers peuvent exiger d'elle un serment pour l'avenir[8], non pour le passé. » Par « le passé », on entend l'époque qui s'est écoulée entre l'instant du décès et celui de l'ensevelissement (sur cette partie de la gestion, les héritiers n'ont pas de droits). R. Yossé dit : même pour les biens que la veuve a gérés comme tutrice, après le décès du mari, la dispense est effective, et les héritiers ne peuvent pas imposer le serment. Mais notre Mischnâ dit formellement le contraire : « Si elle

1. Passage complété d'après le texte parallèle de J., tr. *Qiddouschin*, I, 7, selon l'avis du *Pné-Mosché*. 2. Pour demander le douaire. 3. Les acquéreurs de terrains réclamés par la veuve pour le douaire. 4. Le défunt l'en a dispensée. 5. La dispense du mari n'est valable que pour le temps où il a vécu. 6. Pour administrer les biens après la mort du mari. 7. Le mari n'a pas pu d'avance la dispenser de serment pour des biens qui seront alors aux mains des tiers. 8. Règle applicable aussi à ce qui précède, que les héritiers peuvent déférer le serment pour ce qui suit le décès.

est devenue tutrice après le décès du mari, les héritiers peuvent lui imposer le serment pour l'avenir » ? Ces mots, selon R. Yossé, s'appliquent au commencement de la Mischnâ (à la dispense prévue par le mari, et non applicable aux héritiers). Mais s'il s'agit de cette partie, n'est-ce pas en contradiction avec ce que R. Yona et R. Yossa ont dit tous deux plus haut (§ 5) : Non seulement pour les biens dont la femme était la maîtresse du vivant de son mari, elle est dispensée de jurer ; mais encore pour ceux qui lui sont échus au décès de son mari, les héritiers ne peuvent pas lui déférer le serment ? Cette dernière dispense, explique R. Yossé, s'applique à la gestion de l'époque qui s'est écoulée entre l'instant du décès et l'ensevelissement (partie sur laquelle les héritiers n'ont pas de droits) ; car R. Abahou a dit explicitement au nom de R. Yoḥanan : pour l'intervalle de temps entre le moment du décès et l'ensevelissement, les héritiers ne peuvent pas lui imposer le serment. Bar-Kappara a enseigné le motif de cette mesure : elle a été prise pour que la femme n'abandonne pas le corps de son mari et se retire chez ses parents (si elle devait être inquiétée dans sa gestion).

7. Si la femme divorcée avoue le payement d'une partie du douaire (et le mari prétend l'avoir payée entièrement), elle prêtera serment pour obtenir le reste [1]. Si un seul témoin atteste le payement du douaire, la femme sera payée en prêtant serment qu'elle n'a pas été payée. Si la femme veut se faire payer sur les biens des orphelins, ou des biens hypothéqués, ou en l'absence du mari qui est en voyage, elle doit prêter serment avant d'être payée.

8. Voici un exemple du cas où la femme divorcée reconnaît avoir reçu de son mari une partie du douaire, et le mari conteste devoir le reste : Lorsque le douaire était de mille zouz, et le mari dit le lui avoir remis en entier, tandis qu'elle prétend n'avoir reçu qu'un maneh (cent zouz), elle sera payée seulement pour le reliquat, après avoir prêté serment. Voici un exemple où un seul témoin atteste qu'elle a été payée : Lorsque le douaire était de mille zouz, et le mari dit l'avoir remis en entier à sa femme, tandis qu'elle prétend n'avoir reçu qu'un maneh, puis un témoin confirme le dire du mari qu'elle a été payée, elle sera payée seulement pour le reliquat après avoir prêté serment. Voici un exemple de réclamation sur les biens hypothéqués : Si le mari a vendu ses biens, la femme ne peut se faire payer des terrains vendus qu'après avoir prêté le serment de n'avoir pas été payée. Voici un exemple de réclamation par la femme sur les biens des orphelins : lorsque le mari en mourant a laissé ses biens aux orphelins, la veuve doit encore prêter serment si elle veut se faire payer sur les biens des orphelins.

1. V. tr. *Schebouoth*, VII, 7.

R. Zeira dit : c'est d'une façon analogue au serment légal (dû en d'autres cas) que les sages ont procédé ici ; car, en réalité, la femme n'est pas considérée comme munie du douaire [1] ; seulement on la considère (par mesure rabbinique) comme le réclamant, et à partir de ce moment naît entre eux le différend, en ce que le mari argue avoir payé le douaire complet de 200 zouz, tandis que la femme réplique n'avoir perçu que la moitié ; elle prêtera serment pour obtenir le reste. On a enseigné [2] : La femme qui conteste la réception partielle du douaire ne sera payée qu'en prêtant serment ; mais celle qui accuse une réduction sur le montant primitif du douaire (sans en avoir rien touché) le devra sans prêter serment. Voici un exemple de ce cas : si, sur le douaire qui d'ordinaire est de 200 zouz, la femme reconnaît s'être contentée d'une inscription de moitié au contrat, le montant réclamé par elle sera payé sans qu'elle doive jurer. Pourquoi cette distinction entre les deux modes de réclamation ? C'est que, répond R. Ḥanina, au 1er cas il y a une sorte de transaction entre le mari et la femme, qui reconnaît une partie de l'acquittement ; tandis qu'au 2e cas (la femme ne reconnaissant rien), il n'y a pas de transaction entre eux (sauf la réduction dès le principe). R. Jérémie demanda : comme il est dit ici : « Si un seul témoin atteste le payement, la femme ne sera payée qu'après avoir prêté serment », dira-t-on de même qu'en cas d'attestation par un seul témoin, comme en principe le douaire a été réduit de moitié, elle ne sera payée qu'après avoir prêté serment ? Il y a cette distinction à noter, dit R. Yossé, que si un témoin atteste la réduction, on ne croit pas l'assertion d'un seul contraire à celle de deux (affirmant l'opposé), et un témoin ne peut pas infirmer le dire de deux autres. On a enseigné [3] : lorsque le père (par son engagement antérieur) rend l'encaissement d'une dette compliqué pour l'héritier, le fils peut cependant réclamer le montant sans prêter serment ; et en cela le fils a une supériorité sur le père, puisque le fils réclame le montant sans serment préalable, tandis que le père ne pourrait l'encaisser qu'en jurant y avoir droit. R. Eléazar dit : malgré cela, le fils devra prêter le serment d'héritage, savoir, « que notre père ne nous a rien ordonné (à ce sujet), qu'il ne nous l'a pas dit et que nous n'avons pas trouvé d'acte parmi les papiers de notre père, constatant que ce contrat est payé ». R. Oschia demanda : Faut-il attribuer notre Mischnâ à l'école de Schammaï, qui dit (en cas de décès subit du mari d'une femme soupçonnée d'adultère) : « Elle peut retirer son douaire, sans boire l'eau d'épreuve [4] » ? (De même ici, on devrait admettre comme dûment payable le contrat que l'héritier a en main sans jurer ?) Il y a cette différence, répondit R. Yossé, en ce que l'école de Schammaï fait valoir l'objection possible de la femme, d'être toute prête à boire l'eau d'épreuve [5] si on lui rend son mari (il y a un changement dont elle n'est pas cause); tandis

1. Puisqu'après avoir juré la femme touche le montant, ce n'est pas un serment légal, dont la suite ordinaire est de ne rien faire percevoir. 2. Cf. J., tr. *Synhédrin*, VIII, 6. 3. V. B., tr. *Schebouoth*, f. 48. 4. Tr. *Sota*, IV, 3. 5. J., *ibid.*, § 1, commenc. (t. VII, p. 271).

qu'ici, en stricte justice, le père même ne devrait pas être tenu de jurer pour encaisser le montant du contrat de dette, et par mesure rabbinique il a été convenu qu'en raison d'un engagement antérieur le serment est imposé ; par suite, il est exigible du père, non du fils. Aussi, à la mort du père, on rétablit pour le fils l'ordre légal. — Si le père se trouve déjà dans l'obligation de prêter serment par devant le tribunal [1], puis il meurt, le fils ne peut pas le réclamer ; sans quoi, il n'y aurait pas lieu de dire qu'il arrive parfois qu'un père lègue le serment à son fils (lui transmet cette obligation). Ceci prouve, dit R. Abin, que si un père a entaché son contrat par devant justice (par suite d'un serment), le fils ne pourra pas réclamer le montant. Mais, observa R. Ḥisda, il n'est pas juste que pour avoir fait deux pas on perde une créance; or, si un contrat est entaché pour une cause en dehors du tribunal (autre que celle d'un serment), le créancier peut réclamer le montant ; pourquoi ne le pourrait-il plus si le contrat est entaché par le fait provenant du tribunal? (c'est donc au cas d'une autre cause de défectuosité que le fils ne peut plus réclamer une créance du père).

R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï [2] : le tribunal n'exige un paiement immédiat sur les biens des orphelins que lorsqu'un contrat (signé par le père à un païen) est grevé d'intérêts (ce serait une perte pour eux d'attendre). Selon d'autres, on exige aussi d'eux le remboursement du douaire à la femme. C'est dit R. Yanai, pour leur éviter désormais les frais d'entretien de la veuve. R. Mathnia ajoute : celui qui a souci de cette question de nourriture doit être R. Simon, qui dit [3] : cette question dépend du moment où la veuve réclame son douaire (fût-il en partie payé, elle n'a plus droit à être nourrie). Mais alors pourquoi les autres rabbins n'en ont-ils pas un égal souci? C'est que, disent-ils, on tient compte de la bonne grâce que la veuve inspirera à d'autres hommes, et si on lui rend de suite le douaire, c'est à qui se hâtera le plus d'aller l'épouser. Selon d'autres, ce qui est dû par suite de vol, ou de dommage, incombe aux orphelins (sera payé par eux). En effet, dit R. Yossé, nous avons aussi appris que ces deux points sont dus : pour le vol, on le sait de ce qu'il est dit [4] : « pour un vol commis par le père (mort depuis ce temps), les enfants sont tenus de le restituer s'il s'agit d'un immeuble »; pour le dommage on le sait de ce qu'il est dit [5] : « on ne paiera à l'aide des biens d'orphelins, qu'en prenant des terrains inférieurs »; or, il faut rectifier ainsi cette Mischnâ : On paiera sur leurs biens pour dédommagement, en prenant des terrains inférieurs. Mais n'est-il pas dit aussi : Si le fils se trouve succéder au père, on rembourse d'abord les dommages sur les meilleurs biens, puis les créanciers sur les biens moyens, enfin le douaire de la veuve sur les derniers? Ceci s'applique, répond R. Yossé b. R. Aboun, à un orphelin majeur, non au mineur.

1. Si p. ex. un emprunteur meurt avant le prêteur, le créancier doit affirmer sa créance par serment aux fils de l'emprunteur. 2. Tr. *Guittin*, V, 2 (f. 46ᵃ); cf. J., tr. *Synhédrin*, VIII, 10. 3. Ci-après, XI, 3. 4. Tr. *Bava qama*, X, 1 5. Tr. *Guittin*, V, 2.

9 (11). Voici un exemple de réclamation du mari absent : si le mari est parti pour un voyage d'outre-mer et que la femme veuille se faire payer en son absence, elle devra à cet effet prêter un serment préalable. R. Simon dit : Aussi longtemps que la femme réclame le douaire, les héritiers peuvent lui imposer un serment [1]; si elle ne réclame pas le douaire, les héritiers ne peuvent pas lui imposer de serment [2].

Ce que la Mischnâ dit « de la réclamation au mari absent » devra être complété ainsi : si la femme veut se faire payer le douaire en l'absence du mari, elle devra d'abord prêter serment, et (de plus) il en sera de même pour toute réclamation à quelqu'un en son absence [3]. Mais est-ce qu'en l'absence du débiteur on le force à payer? Cela arrive, répondit R. Jérémie, lorsque le contrat est grevé d'intérêts [4]. Se peut-il que le tribunal fasse exiger des intérêts? C'est possible en cas d'emprunt fait d'un païen. Ainsi, Alacsa (juge païen) dit à R. Mena : nous agissons bien mieux que vous ; nous transmettons au demandeur le jugement prononcé, et si le défendeur vient (s'acquitte), c'est bien ; si non, nous saisissons ses biens en son absence (au profit du créancier). Nous aussi, répondit R. Mena, agissons de même, nous envoyons jusqu'à 3 avis au débiteur pour l'inviter à venir; s'il se présente (et s'acquitte), c'est bien; si non, nous faisons saisir ses biens. Mais, répliqua Alacsa, comment faites-vous si le débiteur est très éloigné? Nous lui adressons les 3 avis, en lui laissant pour chaque avis une latitude de 30 jours (= 3 mois) ; après quoi seulement, s'il vient, c'est bien ; si non, on opère la saisie. Selon R. Mathnia, si le défendeur présent au jugement qui l'a condamné s'est ensuite enfui, on saisit ses biens en son absence ; s'il a fui avant le jugement, on n'opère pas de saisie, mais on publie la condamnation. En y refléchissant, on trouve que l'avis de Ḥanan plus loin (XIII, 1) et celui de R. Simon ici reviennent au même : Ḥanan dit que la femme, dont le mari est au-delà des mers, n'a pas besoin de jurer au commencement (pour avoir l'entretien) qu'elle n'a rien de son mari pour se suffire, mais elle devra prêter ce serment à la fin (pour avoir droit à la restitution du douaire); de même ici, R. Simon n'autorise les héritiers à déférer le serment qu'à la veuve qui réclame le douaire. Enfin, comme il a été dit d'adopter l'avis de Ḥanan à titre de règle, il en est de même ici au sujet de R. Simon.

9 (12). Si la femme présente sa lettre de divorce, sans le contrat de douaire, elle peut se faire payer ce dernier. Lorsqu'au contraire une femme présente le contrat de douaire sans le divorce, tandis que le mari dit qu'elle avait déjà présenté le divorce sans l'acte de douaire, elle accuse le mari de l'avoir perdu, et lui prétend avoir perdu la déclara-

1. Même si le mari avait écrit qu'il l'en dispense. 2. Même si, du vivant de son mari, elle administrait les biens. 3. J., tr. *Schebouoth*, VII, 9. 4. En ce cas, comme au § précédent, le débiteur profite s'il paie de suite.

tion d'acquit, la femme ne peut pas se faire payer le douaire. De même, son créancier qui présente sa créance (après l'année de la *schmitah*) sans présenter la confirmation juridique, προσβολή, ne peut pas se faire payer sa dette. R. Simon b. Gamaliel dit : depuis les persécutions [1], une femme peut se faire payer sans l'acte de divorce, et le créancier sans la confirmation juridique.

R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan [2] : l'opposition faite à un arrêté du tribunal (la prétention verbale, sans preuve, d'avoir payé des dettes) est sans valeur. Mais, dit R. Ḥiya b. Aba, notre Mischnâ ne le dit-elle pas déjà, en ces termes : « Si la femme présente la lettre de divorce, sans avoir en même temps le douaire, elle peut se le faire payer » ? Babylonien, lui répondit R. Yoḥanan [3], après que je t'ai découvert un tesson, tu as su trouver la perle, et tu as rappelé qu'un enseignement le dit. Rab dit : notre Mischnâ parle de localités où l'on n'écrit pas de contrat du douaire [4] ; mais lorsqu'il est d'usage d'écrire ce contrat, c'est en présentant cet acte que la femme réclamera le montant. Toutefois, Rab revint sur sa 1re opinion et dit : même où il est d'usage d'écrire ce contrat, la femme peut réclamer le douaire en recevant le divorce et que celui qui a un argument puissant (contraire) l'apporte. R. Yossé exposa alors cette objection : s'il en est ainsi (de pouvoir réclamer le douaire, lors du divorce, sans le contrat), notre Mischnâ voudrait-elle dire que la femme peut réclamer le douaire lors du divorce, puis cacher le contrat du douaire, et l'exhiber plus tard pour le faire valoir frauduleusement la 2e fois ? C'est impossible, fut-il répondu ; le tribunal est là (qui constate avoir fait payer le douaire). Mais n'y a-t-il pas à craindre, en cas de décès de ces juges, qu'une réclamation indue soit faite ? Non, car les témoins attestent la décision antérieure du Tribunal. Mais si les témoins sont en voyage d'outre-mer ? Il doit y avoir un accusé de réception (ὁμολογία). Mais Rab est-il d'avis d'écrire un tel acquit ? Oui, car il arrive parfois que le créancier dit au débiteur : J'ai perdu le contrat de ta dette, χάρτης ; émets donc un autre (ce qui exigera un acquit), comme il peut arriver qu'en cas de perte de la constatation de remise des dons paraphernaux (φερνή), on en fera un nouvel acte (de même ici, la femme devait donner acquit du paiement pour douaire). R. Aba fit une autre objection : comme on a émis l'hypothèse que, par fraude, la femme ayant reçu le douaire lors du divorce, sans présenter le contrat, pourrait l'exhiber plus tard et réclamer le montant une 2e fois, n'y a-t-il pas à craindre qu'elle attende le décès du mari, puis réclame aux héritiers le montant du douaire sur présentation du contrat ? C'est impossible, dit R. Yossé b. R. Aboun ; car elle est tenue de prouver qu'elle est restée mariée avec lui jusqu'au décès, (tandis qu'elle est répudiée). R. Zeira ou R. Abouna dit au nom de Rab :

1. A cause du danger d'avoir chez soi des actes juifs, on les brûlait. 2. B., tr. *Bava mecia'*, f. 7. 3. Même réponse tr. *Maasseroth*, V, 5, fin (t. III, p. 194). 4. On se fie alors au tribunal, aussi la femme réclame le douaire par le divorce.

même dans les localités où il est d'usage d'écrire un contrat, elle ne donne pas d'acquit ; si le mari alors prétend l'avoir écrit, et la femme le nie, elle est tenue de prouver que ce contrat n'est pas écrit. Dans les localités où ce n'est pas l'usage, si le mari prétend l'avoir écrit, et la femme le nie, le mari est tenu de prouver que le contrat est écrit. Ainsi, R. Ḥiya b. Aba trouva un contrat que R. Yonathan avait laissé tomber, et R. Ḥiya courut après lui pour le lui rendre. R. Yonathan lui dit : je n'en ai plus besoin[1], car on a enseigné : on ajoute foi au créancier (à qui l'on présente un tel acte), s'il déclare avoir jeté un acte pour le laisser perdre, ou déchirer. En effet, dit R. Jérémie au nom de R. Ḥiya, notre Mischnâ le dit formellement : « Depuis les temps dangereux, une femme peut se faire payer le douaire, sans l'acte de divorce, et le créancier sans l'acte de confirmation juridique. » Or, est-il possible qu'un paiement soit exigible sans cet acte ? C'est donc que l'on admet la déclaration de l'avoir égaré ou déchiré ; de même ici, cette déclaration est admise.

10 (13). Un homme a écrit un contrat de douaire à sa femme et l'a répudiée, de sorte que la femme a en main l'acte de divorce et celui du douaire ; puis il s'est remarié avec la même femme, en lui renouvelant le douaire après le 2e mariage, mais il l'a de nouveau répudiée ; la femme présente alors 2 lettres de divorce et 2 contrats de douaire. En ce cas, elle peut se faire payer à la fois les 2. Si une femme présente 2 contrats et une seule lettre de divorce, ou si elle présente un contrat et 2 divorces, ou un contrat, une lettre de divorce et l'attestation de décès du mari, elle ne peut se faire payer qu'un seul douaire ; car celui qui se remarie avec sa femme répudiée ne s'engage pas à lui donner un 2e douaire. Un homme a marié son fils mineur, lequel a écrit un contrat de douaire à sa femme ; celui-ci conserve sa valeur, parce qu'en restant avec sa femme, il a tacitement confirmé cet acte plus tard. Si un païen (fiancé) se convertit au judaïsme avec sa femme, celle-ci peut faire valoir le droit au douaire ; car, en gardant sa femme après sa conversion, il a tacitement confirmé ce droit.

La double réclamation n'est fondée que si chaque acte du douaire précède le divorce correspondant (non si le 2e douaire précède le 1er divorce). En cas de 2 douaires, on comprend que, lors du divorce, la femme ait droit à un seul paiement, si les sommes sont pareilles ; mais si d'une part elle a cent zouz, et d'autre part le double, à quelle somme a-t-elle droit ? R. Houna, R. Jérémie et R. Hisda émettent des avis divers à ce sujet : d'après l'un, elle recevra le 1er douaire en date ; d'après l'autre, elle recevra le 2e, sauf à réclamer le supplément depuis la date du 2e contrat. Mais, dit R. Hanania à R. Mena, notre Mischnâ n'est-elle pas aussi applicable au cas où quelqu'un emprunte de son prochain, puis emprunte de nouveau, et devra noter au 2e acte de dette qu'en

1. V. B., tr. *Guittin*, f. 37. 2. D'une date postérieure aux contrats.

dehors du 1er, celui-ci ait aussi sa valeur? (Sans quoi, le créancier, comme la femme au cas précité, n'aurait droit qu'à un paiement)? R. Mena répond : il arrive souvent à une femme de dire à son mari avoir égaré le contrat de douaire, pour lui demander de le renouveler; mais il n'est pas d'usage du créancier de dire au débiteur avoir perdu le billet de la dette, et de lui en demander un autre (l'observation précitée à intercaler dans le billet, est inutile); donc, le cas échéant, la perte pourra être reconnue, sans crainte des suites. — R. Judan b. Schiqli présenta à R. Yossé une objection sur ce que la Mischnâ dit de la reprise d'une femme répudiée 2 fois : R. Abahou au nom de R. Yoḥanan n'a-t-il pas dit qu'après avoir emprunté sur un billet et l'avoir payé, on ne doit pas s'en servir le même jour pour un nouveau prêt, en raison de l'acquittement préalable? (De même ici, n'est-ce pas revenir à la 1re dette du douaire, en reprenant la femme?) Il y a une différence, répond R. Yossé, entre le paiement effectué et celui qui ne l'est pas (c'est le cas du mari qui reprend sa femme répudiée). — R. Hanan a enseigné devant R. Ila[1] qu'au sujet du mariage d'un mineur, il y a 2 avis divers : l'un applique la validité du contrat au douaire, non aux détails conditionnels; l'autre l'applique même à ces détails secondaires. On conçoit cette règle pour le prosélyte; mais comment est-ce possible pour un mineur? Peut-il répudier? On explique notre Mischnâ, dit R. Ḥagaï, conformément à ce qu'a dit R. Eléazar au nom de R. Hanina[2], au sujet du mariage d'un sourd-muet ou d'un idiot : le contrat devient valable si la cohabitation a eu lieu après que le mari est devenu intelligent, ou a recouvré la parole; de même ici, on suppose la cohabitation après que l'enfant est devenu majeur (aussi, même sans le renouvellement du douaire à ce moment, le 1er contrat est valable).

## CHAPITRE X

1. Si un homme qui a épousé 2 femmes est mort, et que les femmes réclament leur douaire, la 1re passe avant la 2e; de même, les héritiers de la 1re passent avant ceux de la 2e. S'il a épousé une femme qui est morte de son vivant, puis il a épousé une autre qui lui a survécu, la 2e femme[3] et ses héritiers passent avant les héritiers de la 1re.

L'avis de la Mischnâ pour la propriété n'est applicable qu'au douaire ; mais pour l'entretien des 2 veuves, elles sont toutes deux égales en droit[4]. Donne-t-on la priorité au remboursement du douaire, ou aux frais d'enterrement du mari? Et que fait-on passer d'abord, le douaire ou l'acquit d'un dette verbale attestée par témoins, et donne-t-on la priorité au douaire sur la dot des filles,

1. J., tr. *Demaï*, VI, 3 (t. II, p. 197), et ci-après, X, 6, fin, et XII, 2. 2. Ci-dessus, I, 2, fin. 3. Sa réclamation constitue une véritable dette, qui incombe à l'héritage. 4. Tosseïta à ce tr., ch. 10.

ou non? D'après celui qui est d'avis[1] de prélever le montant de ces dots sur les immeubles échus aux héritiers, les dots passent avant le paiement du douaire; d'après l'avis contraire, le douaire passe d'abord. — La Mischnâ parle ensuite du cas de décès de la 1re femme du vivant de l'époux; mais la femme répudiée est comme un créancier (ayant droit immédiat au douaire). Ainsi, il a été enseigné[2] : Si un homme après avoir épousé une femme, à qui il a souscrit un douaire, la répudie et ne lui remet pas de suite ce douaire, puis épouse une autre à qui il souscrit un douaire, ensuite il reprend la 1re femme à qui il renouvelle par contrat l'engagement du douaire, outre le 1er contrat, les héritiers de la 1re femme ont la priorité sur la 2e femme et ses héritiers; ceux-ci pourtant l'emportent sur les héritiers du 2e contrat de douaire, souscrit à la 1re femme. — Sur l'avis de la Mischna, en ce cas de décès d'un mari qui après le décès de sa 1re femme avait épousé une autre, Ben-Nanos s'exprime ainsi : Les héritiers de la 1re disent à ceux de la 2e, que s'ils se considèrent comme créanciers, pour le douaire de la défunte, ils n'ont droit qu'au montant exact; si non, que tous ensemble partageront à parts égales entre eux le total de l'héritage paternel. Non, répliqua R. Akiba, aux enfants de la 2e incombe légalement l'héritage du père (décédé du vivant de la 2e); ils commencent donc par prélever le douaire de leur mère, puis ils partagent le reste avec les autres héritiers. R. Mena dit : s'il ne reste pas un dinar après paiement du douaire[3], Ben-Nanos s'accorde à dire comme R. Akiba qu'aux fils de la 2e, l'héritage légal est échu avant tout, et après avoir pris le douaire de leur mère, ils procèdent au partage du reste de l'héritage. R. Yossé b. Aboun dit au contraire : en cas d'excédant d'un dinar, R. Akiba s'accorde à dire comme B. Nanos que tous partagent d'une façon égale. Même en cas d'excédant, dit R. Mena, R. Akiba conteste la faculté du partage égal. Quoi, s'écrie R. Yossé b. R. Aboun, même de ce qui a été enseigné sans conteste, tu veux faire l'objet d'une discussion[4]? Donc, la discussion a seulement lieu s'il n'y a pas d'excédant. S'il y a un excédant, il faut l'appliquer à éteindre la dette que le défunt aurait laissée, comme il peut arriver par contre que la dette augmente, p. ex. au cas suivant : Si un champ ayant appartenu au père et se trouvant pour le moment aux mains d'autrui fait retour au vrai propriétaire lors du Jubilé, on le considère d'avance comme déjà acquis à la succession (cet excédant servira à payer la dette). Quelle sera la règle si un homme consacre pour femme: 1° Rachel, sans la faire entrer de suite au domicile conjugal, puis il reçoit chez lui une 2e femme Léa, après quoi seulement il reçoit chez lui la 1re? (Au douaire de quelle femme donnera-t-on la priorité?) Il y a 2 avis à ce sujet : d'après les rabbins, le douaire de Rachel[5] a la priorité; d'après R. Eléazar b. Azaria[6],

1. Ci-après, XIII 3 (f. 36a). 2. Tossefta, *ibid.* 3. Selon l'interversion du *Pné-Moschè.* 4. De ce que B. Nanos admet d'abord l'hypothèse que les héritiers de la 2e ne prendront que le douaire, on peut supposer qu'il s'agit d'une absence d'excédant. 5. Quoique simple fiancée, son contrat équivaut à celui de la mariée, et il est le 1er en date. 6. Selon lui, la fiancée n'égale pas la mariée,

celui de Léa (la 1re mariée) passe avant l'autre. Toutefois, même R. Eléazar b. Azariah reconnaît la priorité au douaire de Rachel ; car, de ce que le mari a plus tard épousé définitivement Rachel, son contrat a une valeur rétroactive de priorité. Ce mari ressemble à celui qui emprunte de son prochain, en lui disant : « Si je ne t'ai pas rendu le prêt d'ici à un an, tous mes biens te seront hypothéqués dès à présent », et qu'au bout de l'année, il n'ait pas remboursé, les biens seront hypothéqués pour l'avenir [1] ; mais s'il a formulé qu'il hypothèque seulement les biens après l'année écoulée, ils le seront seulement à partir de ce moment. Quant à l'époque intermédiaire (pour les produits poussant en cette année), c'est l'objet d'une discussion [2] : selon R. Méir, l'immeuble n'est engagé qu'au cas d'inscription sur contrat (faute de quoi, les produits restent au propriétaire) ; selon les autres sages, la remise de l'argent par le créancier suffit à les hypothéquer (et les fruits reviennent au créancier).

2. Un homme a épousé 2 femmes, qui sont mortes de son vivant, puis il est mort, et chacun des fils réclame le douaire de sa mère ; s'il n'y a dans l'héritage que la valeur exacte pour payer les 2 douaires, la réclamation des fils n'est pas admise, et tous les fils partagent entre eux l'héritage à parts égales. Mais, si après le payement il reste encore la valeur d'un dinar à partager entre tous les frères à parts égales, chacun des fils peut réclamer le douaire de sa mère. Si (au 1er cas), pour maintenir son droit à réclamer le douaire supérieur de leur mère [3], les fils disent estimer le terrain de l'héritage à une valeur supérieure [4], la prétention n'est pas admise, et on fait estimer l'héritage au tribunal [5].

Puisque la remise d'une part d'héritage pour dot aux fils a pour but, selon R. Imi [6], de disposer les pères d'avance à doter avec plaisir leurs filles, les fils de la défunte devraient avoir droit à leur part légale, même s'il n'y a pas d'excédant d'un dinar ? Voici la raison, dit R. Aboun : s'il est possible de maintenir une institution des sages [7] à côté de l'ordre légal, on accomplit les deux règles ; lorsque c'est impossible [8], la décision rabbinique cède forcément le pas à l'ordre légal. R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : si (au cas où il y a seulement le montant de 2 douaires) un frère d'une des 2 séries d'orphelins meurt, tous partageront pourtant à parts égales. R. Mena dit qu'il a fallu spécifier la règle à suivre en ce cas (quoiqu'évidente) pour le cas où les biens n'ont pas encore été partagés lors de ce décès : on aurait pu croire qu'à raison de cette suspension, le décédé ne compte pas, et les frères

Cf. ci-dessus, V, 1, fin. 1. Par voie rétroactive. 2. B., tr. *Bava mecia'*, f. 13. 3. Cf. ci-après, XIII, 3 (f. 36a); tr. *Bava bathra*, IX, 1 (f. 16a). 4. Il resterait alors, après le paiement des deux douaires, encore un dinar à partager entre les frères. 5. Par des hommes désintéressés. 6. Ci-dessus, IV, 12. 7. Comme le reliquat sert à l'héritage légal, le capital sera réparti selon la prescription des rabbins. 8. S'il n'y a pas de reliquat, il faudrait faire tort à l'héritage légal en autorisant le préciput pour dot.

seuls de sa série en héritent ; on dit donc que tous héritent à parts égales. S'il se trouve un fils aîné dans l'une des 2 séries, il va sans dire que l'aîné prend double part ; mais cette double part est-elle calculée sur la part de la série dont il fait partie, ou d'après celle de chaque frère dans le total ? Ainsi, R. Oschia a enseigné qu'en cas de présence simultanée de 2 séries de filles héritières, toutes partagent l'héritage à parts égales ; or, d'après lui aussi, s'il y a un fils aîné, lequel a certes droit à une double part, la percevra-t-il d'après sa série particulière (se référant au douaire maternel), ou d'après les 2 douaires réunis, divisibles entre tous les héritiers ? (question non résolue). — A quel moment estime-t-on l'héritage, pour se rendre compte s'il y a excédant ou non [1] ? Selon les disciples de R. Mena, on se règle d'après la fin (l'époque qui suit le partage, non celle du décès). R. Yossé b. Aboun leur dit : d'après vous qui vous exprimez ainsi au nom de votre maître (R. Mena), le fils est déjà virtuellement en possession de sa part, si même le partage n'est pas effectué ; c'est qu'en réalité l'estimation se fait d'après le 1er moment qui suit le décès.

3. Si le défunt a laissé (outre les 2 douaires) des biens en expectative [2], cet héritage en prévision ne donne pas de droits ultérieurs, R. Simon dit : Quand même le père aurait laissé lui-même des biens mobiliers [3], cela ne suffit pas pour donner le droit de réclamer ces douaires, jusqu'à ce qu'il y ait des immeubles d'une valeur excédant au moins d'un dinar le montant.

R. Mena dit : la Mischnâ émet une discussion qui a pour base la variation du fond des 2 douaires ; selon R. Simon, il s'agit d'immeubles ; selon les autres rabbins, il s'agit de biens mobiliers. Quant au dinar d'excédant, tous s'accordent à dire qu'il pourra être représenté par un objet mobilier. R. Yossé b. Aboun dit le contraire : tous admettent dans la Mischnâ que la base essentielle des 2 douaires devra se composer d'immeubles ; la discussion porte seulement sur le point de savoir en quoi consistera le dinar d'excédant : selon R. Simon, ce sera en immeubles ; selon les autres rabbins, ce sera en mobilier. R. Aba b. Zabda dit au nom de Rab : en Syrie, il est d'usage de réclamer le douaire en prenant même des couches et des coussins. Toutefois, ajoute R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, il s'agit des coussins qui ont servi dès la 1re nuit (sont bien à elle). R. Samuel b. Naḥman dit au nom de R. Yonathan : en Arabie, pour percevoir le douaire, il est d'usage de réclamer des épices et des chameaux (les objets de 1re valeur), et de même on aura seulement recours aux épices de cette nuit (apportées par la femme). La veuve de R. Houna réclama le douaire qui lui était dû, en prenant les objets mobiliers, selon l'usage de sa localité.

1. Il peut arriver qu'une petite valeur, équivalant juste aux deux douaires, s'est bonifiée plus tard, lors de la répartition. 2. P. ex. un héritage à provenir du grand-père. 3. A partager également, outre les terres garantissant les deux douaires.

4. Un individu a épousé trois femmes, dont l'une avait un douaire de 100 zouz, la 2e de 200 et la 3e de 300, puis il est mort et n'a laissé que 100 zouz; les 3 femmes se partagent alors les 100 zouz à parts égales [1].

Si le défunt a laissé 200 zouz, celle qui avait un douaire de 100 zouz recevra 50 z., et les 2 autres chacune 3 dinar d'or (=75 z.); s'il y a 300 z., celle qui a un douaire de 100 z. reçoit 50 z., celle qui a 200 reçoit 100 z., et la deruière 6 dinar d'or (=150 z.).

Il en est de même de 3 associés à un commerce; chacun prendra sa part (proportionnelle) du profit ou de la perte [2].

Samuel dit de la préférence qu'accordent les juges entre 2 contrats émis pour un champ [3] : le tribunal a la faculté de l'attribuer à qui il voudra. Notre Mischnâ est-elle opposée à cet avis de Samuel, en disant : « s'il n'a laissé que 100 zouz, les 3 femmes partagent également » (au lieu d'une estimation par privilège)? Non, Samuel parle seulement du cas où il y a une préférence possible d'attribution (en raison du doute). Mais n'est-il pas enseigné [4] : si des héritiers touchent un contrat de dette, et l'un d'eux est fils aîné, il a droit à une double part; de même, si un contrat de dette leur est présenté, l'aîné doit restituer par contre une double part (sans que le tribunal use de son autorité à lui donner un avantage) ? Là aussi il n'y a pas lieu de prononcer une sentence avantageuse pour l'un d'eux. Abin dit au nom de Samuel [5] : peu importe qu'il s'agisse de deux contrats différents de vente d'un seul champ, émis en faveur de 2 personnes, ou qu'un homme ait émis un contrat en faveur de 2 champs (sans savoir lequel est réellement acquis); aux 2 cas, le tribunal peut accorder la préférence de quel côté il voudra. Lorsqu'en cas de reste de 200 zouz, selon la Mischnâ, la 1re veuve recevra 50 zouz (au lieu de 2/3 de maneh, =66 z.), on suppose l'autorisation de l'une à l'autre, que la 3e veuve a autorisé la 2e à s'entendre avec la 1re, et à lui dire que, ne pouvant toucher le maneh entier de son douaire, elle accepte 50 z., en abandonnant sa participation aux 150 z. de reste (puis les 2 autres reçoivent chacune 75 z.).

« Il en est de même de 3 associés d'un commerce ; chacun prendra sa part (proportionnelle) du profit ou de la perte. » C'est vrai, dit R. Eléazar, si le profit ou la perte se rapporte à l'argent même (qui était moindre ou supérieur avant l'échange); mais s'il y a eu profit ou perte par voie de commerce, la répartition se fera à parts égales entre tous (et non d'après les mises). Mais, fut-il objecté, ce partage serait-il juste si l'un a mis cent dinars et l'autre dix dans ce commerce? Il est possible de le justifier, dirent les compagnons, en

1. Raschi ajoute qu'on suppose les 3 contrats du même jour; autrement, le 1er en date passerait avant les autres. 2. Selon la quantité d'argent qu'il a mise dans ce commerce. 3. Pour un immeuble vendu le même jour à 2 hommes, le tribunal estime quel est le vrai acquéreur. 4. Tossefta au tr. *Bava bathra*, ch. 7. 5. Cf. ci-après, § 5.

disant que le faible appoint (de dix z.) a facilité l'achat en gros des marchandises (πραγματεία), d'où le bénéfice est venu. Ceci est juste pour une petite affaire ; mais est-ce valable pour une grande affaire (où une petite somme n'importe guère)? Celui qui apporte peu, dit R. Abin b. Iliya, peut faire valoir son aptitude commerciale, et prétendre par contre être à même de vendre dix fois, pendant que son associé vendra une fois. Ce motif est valable si le commerce se fait dans le voisinage; mais que dire si les clients sont au loin? L'associé au faible apport, dit R. Ila, peut encore faire valoir qu'il fait dix fois plus de trajet que n'en accomplit son associé plus riche. On a enseigné ailleurs [1] : « Si un bœuf valant 200 zouz, frappe un bœuf valant aussi 200 z. et pour la 2e fois un bœuf de même valeur, il revient cent zouz au maître de ce dernier, et au maître du 1er, 50 z. [2]; si le bœuf a frappé (pour la 3e fois) un autre bœuf de 200 z., le maître du dernier aura cent z., et le précédent 50 z. ; enfin, à chacun des 2 premiers (des 2 côtés), il revient un dinar d'or (=25 z.). » R. Samuel ajoute au nom de R. Zeira : il en est de même du profit provenant de l'animal meurtrier (le dernier aura la moitié, le précédent la 1/2 du reste, puis 1/4 à chacun des premiers). Sur quoi, R. Yossé observa que cet avis de R. Zeira est opposé à celui qu'a émis auparavant R. Eléazar (de répartir le profit à parts égales). Non, répliqua R. Mena devant R. Judan [3], car R. Eleazar admet d'adopter la condition préalable de répartir profits et pertes selon la mise de chacun ; or, les bœufs doivent être dans le cas de ces conditions, et il en résultera un partage proportionnel. En effet, R. Mena renonça à son avis et l'exposa à nouveau devant R. Yossé, qui lui dit : il y a discussion explicite à ce sujet, savoir qu'en cas d'association simple (sans spécifier rien au sujet du partage futur), le partage final se fera à parts égales, selon R. Eléazar; mais, selon R. Zeira, les associés simples règlent à la fin leur compte d'après leur mise proportionnelle.

5. Si un homme qui avait 4 femmes meurt, et elles réclament toutes le douaire, la 1re en date passe avant la 2e, celle-ci avant la 3e, et celle-ci avant la 4e. Quand la 1re veut se faire payer, la 2e peut lui imposer le serment qu'elle n'a rien reçu du défunt [4]. La 3e peut, par le même motif, imposer le serment à la 2e, et la 4e à la 3e ; tandis que la 4e se ferait payer sans serment. Ben-Nanos dit : la 4e ne doit pas avoir de privilège pour être la dernière, et prêtera serment comme les autres. Si les 4 contrats sont tous datés du même jour, mais varient par l'heure de la journée, l'acte qui est seulement d'une heure antérieur à l'autre vient avant l'autre. Or, tel était l'usage à Jérusalem d'inscrire même l'heure dans

1. Tr. *Bava qamma*, IV, 1. 2. Considérant les 2 propriétaires opposés comme associés et répartissant pertes et profits, soit pour l'animal meurtrier qu'il faut abattre, soit pour le bœuf frappé. 3. J., *ibid.* (f. 4b). 4. Selon Raschi, elle peut être intéressée au paiement de la 1re, qui peut-être ne laisserait plus assez d'immeubles pour la 2e.

ces actes. Si tous les 4 ont exactement la même heure, et le défunt a laissé seulement 100 zouz, les femmes se les partagent à parts égales.

R. Abouna dit au nom de Samuel : d'après l'avis de Ben-Nanos (que même la dernière devra prêter serment pour être payée)[1], un contrat de dette présenté en opposition à 3 acquéreurs[2] provoquera le partage à parts égales entre tous. Mais, dit R. Akiba devant R. Mena, n'est-ce pas contraire à l'avis de R. Samuel, qui a dit plus haut (§ 4), de la préférence qu'accordent les juges entre 2 contrats émis pour un champ : « le tribunal a la faculté de l'attribuer à qui il voudra », tandis qu'ici il prescrit le partage ? Non, répond R. Mena, ce n'est pas de 2 réclamations fondées sur un seul immeuble qu'il parle, mais peut-être d'une réclamation pour dette se rapportant à 2 immeubles (auquel cas il n'y a pas d'attribution douteuse) ; or, il s'agit ici de ce dernier cas, d'un contrat opposé à 2 biens. Mais n'a-t-il pas entendu l'avis émis par R. Aboun au nom de Samuel, qu'il n'y a pas de différence entre l'opposition de 2 contrats opposés à 2 terrains, et celle de 2 contrats opposés à un seul terrain, et qu'en tous cas le tribunal peut accorder la préférence à ce qu'il veut ? C'est donc que Samuel professe un autre avis. — Rabbi a introduit l'usage d'adopter pour les contributions de guerre, ἔρανον, pour les capitations et pour la renonciation (forcée) de biens, ἀναφορά, la règle de Ben-Nanos, que tous les acquéreurs partagent à parts égales (sans ordre de priorité). Ainsi, des parents de R. Yossé achetèrent des champs aux gens de la famille de Bar-Tafqan ; puis ceux-ci allèrent épouser des femmes, à qui ils donnèrent des contrats leur attribuant ces biens[3], et ils voulurent chercher chicane de cette façon aux parents de R. Yossé. Mais R. Mena leur dit : Je sais qu'au moment de la vente de ces champs, le contrat de nouvelle attribution n'avait pas encore été rédigé (et l'achat, étant antérieur, reste valable).

6. Un individu qui a eu 2 femmes, a vendu sa terre[4] ; la 1re femme en date a assuré l'acheteur par écrit qu'elle ne réclamerait jamais le douaire par lui (puis les 2 femmes réclament pour leur douaire le terrain vendu) ; la 2e femme prendra alors le terrain des mains de l'acheteur, puis la 1re le prendra de la 2e, puis l'acheteur le reprendra de la 1re en vertu de l'écrit qu'elle lui a donné, puis la 2e le prendra de l'acheteur, et ainsi de suite[5], jusqu'à ce que l'acheteur et les vendeuses fassent des conventions à l'amiable. Il en est de même s'il y a un créancier (et 2 acheteurs), ou une femme réclamant le douaire à son mari.

Ceci prouve, dit R. Yossé, que si quelqu'un a emprunté à 2 personnes, et

1. De crainte qu'un créancier, arrivant le 1er et enlevant les biens à la précédente, il n'y ait plus de recours possible contre la dernière. 2. Si en cas de vente des champs à 3 personnes un créancier muni d'hypothèque veut s'y opposer, les acquéreurs ne peuvent pas arguer d'antériorité. 3. Mode détourné de faire supposer une destination antérieure des biens. 4. Cf. ci-dessus, IX, 1. 5. La possession définitive de ce terrain ne sera alors jamais assurée.

le 2e créancier lui propose de s'entendre avec lui pour réclamer le montant de son dû, si le débiteur objectait qu'à la fin le créancier précédent en date pourrait apprendre ce mode de réglement à l'amiable et l'enlever au créancier ; ce dernier peut répliquer au débiteur de n'avoir pas à s'en soucier, et de procéder à l'arrangement, car si un autre vient réclamer, c'est à moi, créancier, qu'il devra s'en prendre. Au cas où cet accord est intervenu avec le 2e créancier, il est évident que le 1er créancier a un recours légal envers le créancier et qu'il est en droit de le déposséder de l'immeuble pris ; mais quelle est la règle en cas d'entente entre le débiteur et le premier créancier ? (Le 2e créancier a-t-il recours au débiteur, ou non ?) R. Pinḥas répond qu'un fait de ce genre fut soumis à R. Jérémie, qui déclara qu'une telle convention une fois intervenue reste valable (le 2e n'a plus de recours). Mais, objecta R. Yossé, le débiteur ne s'est-il pas engagé par écrit envers le 2e créancier à lui garantir le prêt par les biens qu'il acquerra ultérieurement ? Il s'agit du cas où la dette lui incombe par héritage (c'est une dette du défunt, non contractée par l'héritier). Selon R. Ḥanina, il peut même s'agir d'une dette personnelle ; mais on suppose qu'en ce cas le débiteur n'a pas contracté de tels engagements, ou qu'à titre d'hypothèque équivalente à la 1re dette, il ait dit : tu ne pourras être payé que sur ce même bien (déjà engagé). R. Mathnia dit : notre Mischnâ est conforme à l'avis de celui qui déclare [1] que la validité du contrat est applicable au douaire seul, non aux détails conditionnels (supplémentaires) ; tandis que d'après l'avis contraire, d'appliquer le contrat même aux détails secondaires, l'immeuble sera repris à l'acquéreur et fera retour au créancier.

## CHAPITRE XI

1. La veuve est nourrie par les biens des héritiers du défunt ; ce qu'elle gagne par ses travaux appartient à ceux-ci, ils ne seront pas chargés des frais de son enterrement, qui seront fournis par les héritiers du douaire.

R. Juda dit au nom de Samuel, ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan [2] : la trouvaille faite par la veuve (quoique nourrie par les héritiers) revient à celle-ci ; mais à qui est l'excédant de ses revenus d'entretien ? (Est-ce à elle ou aux héritiers ?) Puisque la trouvaille d'une femme mariée revient au mari ainsi que l'excédant de l'allocation de nourriture par le mari ; de même, comme la trouvaille d'une veuve appartient à celle-ci, l'excédant sur sa nourriture lui revient aussi. De plus, le reste de chiffons (provenant d'effets apportés lors de son mariage) appartiennent aussi à la veuve ; car, si la femme mariée, dont l'excédant sur les frais de nourriture revient au mari, a droit au reste de chiffons provenant de ses vieux effets, à plus forte raison, ce reste revient à la veuve, qui reçoit l'excédent sur l'allocation pour frais de nourriture. Comme la femme a besoin de ces vieux effets pour se couvrir à l'époque des menstrues,

1. Ci-dessus, IX, 10, fin. 2. Ci-dessus, V, 10.

la veuve en a besoin aussi à ce moment. — R. Imi dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : quoique le gain des travaux de la veuve appartienne aux héritiers, elle n'est pas tenue d'accomplir pour eux les travaux intimes, exigibles par le mari[1]. Ce sont : l'action de frotter le corps, ou de laver le visage, ou de mélanger d'eau la coupe de vin. On augmentera au besoin ses frais de nourriture (si c'est reconnu nécessaire). Une femme mariée ne peut pas exiger de vin[2] ; mais une veuve y a droit. Si une femme déclare vouloir se suffire avec le produit de son travail manuel, on ne l'écoute pas ; mais si une veuve fait cette déclaration, on l'écoute (et le montant lui servira à cet effet).

Rab dit : si un mourant recommande de ne pas l'enterrer à ses propres frais, on l'enterrera aux frais de la caisse de bienfaisance. Mais, objecta R. Imi, est-il admissible que d'autres (les héritiers) jouissent de ses biens, tandis qu'on l'enterre par charité ? (Donc, on n'obéit pas à cet ordre). Notre Mischnâ n'est-elle pas opposée à l'avis de Rab, en disant : « Ceux qui héritent du douaire de la femme sont tenus de pourvoir à son enterrement » ? (Ce devoir n'incombe-t-il pas aussi à tous les héritiers?) Non, car Rab explique notre Mischnâ au cas où l'héritage se compose d'immeubles ; tandis que le cas mis en question par Rab suppose un héritage de biens mobiliers. Mais ne peut-on pas lui opposer cet enseignement[3] : Si un défunt laisse après lui divers biens, des esclaves, des servantes, des créances et des objets mobiliers, de quoi faire face au douaire de la veuve et aux demandes des créanciers, les biens enlevés par les ayants-droit sont acquis à ceux qui les ont, et le mort (à défaut d'argent restant) sera enterré par charité ; or, en cas de prise préalable seulement, l'enterrement se fera de telle sorte, tandis qu'en cas de prise ultérieure, on leur reprend ces biens afin de pourvoir à l'enterrement (contrairement à Rab) ? C'est que, répondit Rab, ceci s'explique encore au cas où le mourant a prescrit qu'on l'enterre en prenant de ses biens (la prise de possession par les créanciers est alors annulée). Mais ne peut-on lui objecter ce qu'a dit R. Yossé au nom des autres rabbins que, même à défaut d'ordre par le mourant de l'enterrer en prenant de ses biens, la prise de possession par d'autres personnes ne leur servira pas, et on leur reprendra leur prélèvement indû, afin de payer les frais d'enterrement ? C'est vrai pour la prise de possession d'un terrain (même sans ordre préalable) ; en ce cas, on opère la reprise[4].

Quant à ce qui a été dit, qu'à défaut d'ordre formel du mourant, on reprend seulement l'immeuble qu'un créancier aurait saisi indûment, mais on ne lui reprend pas les biens mobiliers qu'il aurait pris, c'est une distinction applicable à celui qui a accordé un prêt verbal, par devant témoins ; tandis que le prêteur sur contrat, qui aurait saisi, soit un terrain, soit des biens mobiliers,

1. *Ibid.*, § 6. 2. *Ibid.*, 11. 3. Tossefta à ce tr., ch. 9. 4. Pour des biens meubles au contraire, non pris, l'héritage paiera les frais, non en cas de prise préalable de ces meubles ; tandis que Rab suppose l'ordre du mourant de ne pas l'enterrer à ses frais ; alors, nul de ses biens, pris ou non, ne servira à cet effet.

n'a plus à les rendre. — R. Aba b. R. Houna explique ainsi l'avis de Rab (d'écouter le mourant qui laisse l'ordre de ne rien dépenser pour l'enterrer) : On considère les paroles d'un homme mortellement malade comme le testament écrit d'un homme sain [1], donnant ses biens. Toutefois, c'est seulement vrai si le moribond meurt de ce mal ; mais s'il recouvre la santé (ne fût-ce que momentanément), on n'en tient pas compte. Encore doit-il s'agir d'un fait déterminé, d'avoir destiné p. ex. tel champ à tel ou tel. S'il a seulement parlé de la moitié d'un champ, sans spécifier le côté, est-ce valable, ou faut-il qu'il précise la moitié sise au Nord, ou celle du Sud ? De même, demanda R. Judan, si le moribond a ordonné d'allumer un feu pour lui, ou d'opérer en son honneur tel travail, puis de faire don de la moitié d'un champ à tel ou tel, ce don est-il indépendant ou non, de l'accomplissement des précédents ordres ? (Question non résolue). R. Ḥagaï demanda quel compte il faut tenir de l'ordre d'un moribond de nourrir ses filles après son décès ? Mais, sans cela, n'ont-elles pas droit à la nourriture ? En effet, cela va sans dire ; on veut seulement savoir si elles seront nourries par les revenus des immeubles, ou par les biens mobiliers [2] ? R. Judan s'enfuit à Noy (ou Nawa), et le fait suivant fut soumis à R. Yossé, à savoir si l'ordre donné par un moribond de rendre à un tel son contrat de dette sera suivi. Non, dit-il, un moribond ne peut mettre quelqu'un en possession que d'objets qui s'acquièrent, soit par un contrat, soit par la prise (la traction) ; tandis qu'un contrat doit être acquis des 2 façons. Ainsi, il a été enseigné [3] : On acquiert un bateau en l'attirant ; selon R. Nathan, un bateau ou un contrat sera acquis par la traction ou par un écrit de vente ; à défaut de réunion des 2 procédés, la cession est nulle.

2. La veuve peut vendre les biens de l'héritage [4], en dehors du tribunal [5], que le mari soit mort après le mariage, ou après les fiançailles.

R. Simon dit : si elle est devenue veuve après le mariage, elle peut vendre en dehors du tribunal [6]; mais si elle est devenue veuve de suite après les fiançailles, elle ne peut vendre que par le tribunal, car dans ce cas elle n'a pas droit à la nourriture sur les biens de l'héritage, et les veuves qui n'ont pas ce droit [7] ne peuvent vendre que par devant tribunal.

Comme R. Simon est d'avis que la libre faculté de vente par la veuve dépend du droit d'être nourrie, il a décidé que la veuve nourrie par le mari dès les fiançailles pourra vendre en dehors du tribunal, tandis que celle qui n'a-

1. J., tr. *Péa*, III, 9 (t. II, p. 51); tr. *Guittin*, I, 6 (f. 43ᵃ). 2. L'ordre du défunt leur procure-t-il cet avantage exceptionnel ? 3. Tossefta au tr. *Qiddouschin*, ch. 1; B., tr. *Bava bathra*, af. 76. 4. Pour se nourrir, ou se faire restituer le douaire. 5. Selon M. Rabbinowicz, *Législation civile du T.*, p. 282 n., ce n'est pas sans l'autorisation du tribunal, mais avec dispense des formalités de procédure. 6. Devant pourvoir à sa nourriture, elle n'a pas à souffrir de privations jusqu'après la vente judiciaire (assez longue). 7. Qui vendent seulement pour avoir le douaire.

vait pas été nourrie même après le mariage définitif ne pourra vendre que par devant le tribunal. Selon l'avis des Sages au contraire, dit R. Aḥa ou R. Hinena au nom de R. Yoḥanan, il n'y a pas de distinction entre la veuve dont le mari est mort après les fiançailles et celle qui l'est après les fiançailles : l'homme a souci de l'honneur de sa future, soit qu'il la laisse veuve après les fiançailles, soit après le mariage (et il évitera de la faire rougir par une vente devant la justice). R. Juda dit au nom de Samuel : même la veuve qui abandonne aux orphelins le montant du douaire devra être nourrie par eux. Mais, fut-il objecté, est-ce à dire qu'une femme dépourvue de douaire a droit à la nourriture? Non, d'ordinaire la femme dépourvue de douaire n'est pas nourrie; seulement ici, on doit tenir compte de ce qu'elle abandonne son bien aux orphelins, et ne pas y ajouter la privation de nourriture.

R. Juda dit au nom de Rab : la femme qui exige le montant du douaire par devant le tribunal perd le droit à être nourrie. Toutefois, ajoute R. Yossé, il faut qu'il s'agisse d'une demande qui émane du plein gré de la femme, non si elle y a été contrainte. Ainsi, la veuve de R. Abdimos fut trompée, et on lui dit que R. Aba b. Cohen voulait l'épouser; sur quoi, elle réclama son douaire, et elle perdit le droit d'être nourrie. Lorsqu'on eut connaissance des faits accomplis (de la ruse employée), on en fit part à R. Yossé, et celui-ci lui rendit le droit d'être nourrie par les héritiers. R. Éléazar dit au nom de R. Yossé b. Zimra : la veuve qui laisse passer 2 ou 3 mois sans réclamer les frais de sa nourriture perd le montant de ce temps écoulé (laissant supposer qu'elle y a renoncé). Toutefois, c'est seulement vrai si elle n'a rien emprunté pendant ce temps ; mais si elle a dû emprunter pour vivre, elle peut réclamer le montant des mois écoulés. Ou encore, au cas où elle ne s'est pas munie d'un gage, elle perd le montant de ces mois ; mais si elle s'est munie d'un gage pendant ce temps, elle peut aussi réclamer ce qui lui revient, lors même qu'elle n'a rien emprunté à d'autres. R. Yossa dit au nom de R. Yoḥanan qu'à cet effet il a été exposé : on commence par vendre des biens du défunt en quantité suffisante à nourrir la veuve un an, et on doit lui remettre le montant d'un mois ; si au bout du mois il y a contestation, en ce que les héritiers disent avoir remis ce terme, et elle dit ne pas l'avoir reçu, on suivra l'avis de R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, savoir que dans le cas où quelqu'un emprunte à la femme 1200 dinars pour une année, à condition de lui rembourser un dinar d'or (=100 d.) par mois, et qu'ensuite il y ait contestation entre eux, il est évident qu'on lui ajoute foi pour la remise du premier mois, et que l'on croit la femme si elle dit n'avoir pas reçu le dernier mois ; mais pour les mois intermédiaires (du 2e au 11e), il a été dit qu'on ne le croit pas au sujet du point de départ (et le débiteur est tenu de prouver qu'il a versé pour la suite). R. Abahou a dit au nom de R. Yoḥanan : on commence par vendre des biens de l'héritage pour avoir de quoi nourrir la veuve un an, et on lui remet le

1. Cf. ci-dessus, IX, 8.

montant des frais d'un mois. On commence par une forte réalisation, afin de ne pas faire tort à la veuve (et ne pas l'exposer aux chances de perte des biens par les orphelins) ; et pourtant on ne remet à la veuve qu'un terme à la fois, pour que, si elle se marie, elle ne soit pas débitrice des orphelins (qui auraient des difficultés à se faire rembourser). Ainsi, il a été enseigné : si une veuve a saisi une forte part de l'héritage pour se nourrir, fût-elle de mille zouz, on ne pourra pas la lui reprendre. Malgré cela, peut-on l'obliger à montrer ce qu'elle a en mains (à justifier ses comptes)? Oui, dirent les disciples de R. Mena. Mais, leur dit R. Yossé b. R. Aboun, puisqu'elle sera tenue de prêter serment à la fin (au moment de réclamer le douaire), on lui dira alors de garder en mains ce qu'elle a (sans autre reddition de compte).

3. Si la femme a vendu le douaire entier ou en partie, ou si elle a donné ou engagé la somme entière ou en partie, elle ne peut plus vendre que par le tribunal.

Les autres sages disent : Quand même elle a vendu diverses parties 4 ou 5 fois, elle peut toujours vendre, pour se nourrir, en dehors du tribunal, et elle peut écrire dans le contrat qu'elle vend pour sa nourriture. Une femme répudiée [1] ne peut procéder à la vente que par devant le tribunal.

On a enseigné [2] : la femme peut vendre des biens et inscrire au contrat de vente pour quel objet elle vend, soit qu'il s'agisse du douaire, soit de sa nourriture ; tel est l'avis de R. Juda. Selon R. Yossé, elle vendra, puis écrira le contrat sans donner de motif, et de cette façon il y a avantage pour elle ; car, si le créancier d'une dette verbale, faite devant témoins, vient lui réclamer ce qui lui est dû sur l'héritage [3], elle peut déclarer l'avoir vendu pour se nourrir [4] ; s'il se présente à l'acquéreur de la femme un prêteur muni d'un contrat (dont le droit est supérieur au précédent), la femme peut arguer avoir vendu le bien en litige pour recouvrer le douaire (garanti par une 1re hypothèque). Pourquoi au créancier d'une dette verbale devant témoins, la femme peut-elle opposer un refus, en disant avoir vendu les biens pour se nourrir, et peut-elle ensuite saisir ce même bien pour le vendre afin de recouvrer ce douaire? Ne peut-on lui objecter la validité de son contrat de vente (dont elle doit avoir accepté la responsabilité) ? On peut répondre à ce sujet qu'après avoir vendu un produit à bon marché, celui-ci s'est majoré d'une plus-value (la femme a intérêt donc de revenir sur le marché, annulé par suite d'erreur). — R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Yoḥanan, ou R. Ila au nom de R. Eléazar (au sujet de l'interdit par la Mischnâ, à la femme répudiée, de vendre en dehors du tribunal) : comme l'homme, de son vivant, a souci de l'honneur ultérieur de la veuve (si elle devait subir des privations), il devra avoir le même souci à l'é-

1. Qui veut vendre pour avoir le douaire. 2. Tossefta à ce ch. 3. Il ne peut, faute de contrat, reprendre à l'acquéreur ce bien cédé. 4. Sans parler encore du douaire afin de se réserver ce recours.

gard de la répudiée ; car, dit R. Jacob b. Aḥa, au nom de R. Eléazar, dans ce verset (Isaïe, LVIII, 7) : *Ne te dérobe pas à ton prochain*, on vise la répudiée (qui a été votre proche). Comme la femme de R. Yossé le Galiléen le tourmentait[1] par trop, R. Eléazar b. Azariah se rendit auprès de lui et lui dit : Congédie-la, car elle n'est pas digne de toi (il n'est pas convenable que tu souffres tant pour elle). Mais, observa le rabbi, je serais tenu en ce cas de lui payer le douaire, somme trop élevée pour moi. Je vais te donner la somme nécessaire, dit le visiteur, et répudie la femme (en lui donnant son douaire) : ce qui fut exécuté. Après quoi, la femme alla se marier avec le gardien de la ville. Mais celui-ci ayant perdu ses biens et étant devenu aveugle, il fut obligé d'aller mendier par toute la ville, sous la conduite de sa femme. Un jour, après avoir vainement frappé à toutes les portes sans avoir rien reçu, il demanda à sa femme s'il n'y a plus d'habitation dans le voisinage. Si, répondit-elle, il y en a une ; mais c'est celle de mon 1er mari qui m'a répudiée, et je n'ai pas le courage d'y aller (par honte). L'aveugle commença à battre sa femme. Comme R. Yossé le Galiléen passait, il fut frappé de ce spectacle pénible sur la voie publique ; il les fit entrer tous deux dans une de ses maisons, puis leur envoya des vivres durant toute leur existence, en se conformant au verset précité : *Ne te dérobe pas à ton prochain*, verset applicable à la répudiée. Malgré tout cela, on entendait des gémissements la nuit ; c'était la voix de la femme qui se lamentait (humiliée d'être réduite à vivre des bienfaits de celui qui l'avait répudiée), et elle disait qu'il lui eût été moins pénible de souffrir à l'extérieur du corps qu'à l'intérieur (au cœur).

4. Une veuve qui avait un douaire de 200 zouz et qui a vendu ce qui vaut 100 z. pour 200, ou ce qui vaut 200 z. pour 100, ne peut rien réclamer[2]. Si elle avait un douaire d'un maneh (100 z.) et qu'elle ait vendu pour un maneh ce qui vaut un maneh plus un dinar (101 z.), la vente est nulle, quand même la veuve voudrait rendre aux héritiers ce dinar d'excédant.

5. R. Simon b. Gamaliel dit : La vente est toujours valable[3], excepté au cas où les héritiers auraient pu, sans cette erreur, avoir à eux un champ de 9 *cab*, ou un jardin d'un demi-cab, qu'ils ont perdu par la faute de la veuve qui a vendu 100 zouz ce qui valait plus. Selon l'avis de R. Akiba, ce sera un terrain pouvant contenir un quart de *Saa* (qui formera exception). Si la veuve avait un douaire de 400 zouz et qu'elle a vendu des terres à trois acheteurs, à chacun pour 100 zouz[4], au 4e elle a vendu pour 100 z. ce qui valait 100 z. et un dinar (en plus), la dernière vente est nulle, et les autres sont valables.

1. Cf. Rabba sur Genèse, ch. 17 ; sur Lévitique, ch. 34, et sur Nombres, ch. 34.
2. Littéral. : a reçu le douaire. 3. Sauf à rendre le dinar d'excédant aux héritiers. 4. Selon la valeur de cette somme.

On comprend, par douaire majoré, la vente à 200 zouz de ce qui valait 100 ; mais vendre pour 100 ce qui vaut 200, n'est-ce pas une réduction de moitié ? C'est vrai, et pourtant la cession est valable ; car, après tout, la perte de moitié finira par incomber aux orphelins (héritiers définitifs). Au cas inverse, en ayant vendu la valeur de 100 z. pour 200, la veuve ne sera-t-elle pas tenue de reprendre l'objet cédé pour cause d'erreur ? On peut répondre que l'acquisition a doublé plus tard de valeur. Ceci, dit R. Abin, confirme l'avis de R. Simon b. Lakisch, qui a dit : en fait d'achat, on n'admet jamais de tromperie (pour pouvoir rétrocéder le marché). Selon R. Yoḥanan, si l'achat a été surfait de moitié, il y a surprise (le marché sera nul). N'y a-t-il pas une Mischnâ[1] opppsée à l'avis de R. Yoḥanan, en disant : « il y a des objets pour lesquels on n'admet pas de tromperie (cause de renonciation au marché), savoir les esclaves, les ventes par contrat, les terrains, et les consécrations » ? Là, fut-il répondu, on ne suppose pas de marché surfait de moitié. Si l'on a racheté pour 100 zouz une valeur consacrée de 200 z. (pour laquelle la tromperie n'a pas lieu d'être en principe), R. Yoḥanan déclare ce rachat nul (en raison de la différence de moitié); R. Simon b. Lakisch le déclare valable. Un autre enseignement discute l'avis de R. Yoḥanan, en disant : lorsqu'on échange un vêtement (de valeur inférieure) contre un âne destiné au service du culte, ce dernier devient profane[2]. Par contre, la fin de cet enseignement est contraire à l'avis de R. Simon b. Lakisch, en disant : pour parfaire l'équivalence, celui qui échange devra y ajouter de la valeur[3]. R. Yossé dit : tous reconnaissent qu'il faut ajouter de la valeur pour parfaire l'équivalence en cas d'échange ; il n'y a de discussion que sur la question de savoir si, en cas d'usage immédiat de l'objet sacré repris comme profane, on est coupable de prévarication, et passible d'un sacrifice de ce chef : R. Yoḥanan l'exige ; R. Simon b. Lakisch en dispense.

Il est de règle que « la dernière vente (pour une valeur supérieure au prix) soit nulle et celle des autres reste valable », si cette vente a été effectuée à l'aide de 4 contrats (dont chacun est isolé) ; le cas de vente à 4 preneurs par un seul contrat fait l'objet d'une discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch, conforme à celle-ci[4] : Si quelqu'un lègue par écrit tous ses biens à 2 hommes en vertu d'un seul contrat (sans spécifier la part de chacun), dès que les témoins sont impropres à l'un, fussent-ils valables pour l'autre, le contrat sera annulé, en raison de sa connexité (de même ici, les ventes aux 4 personnes seront toutes nulles, à cause de l'invalidité de la dernière vente, conclue par le même contrat). R. Ila dit au nom de R. Yassa que c'est l'objet d'une discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch : selon l'un, l'incapacité à l'égard de l'un entraîne celle des autres ; selon le second, les témoins restent valables pour l'un, bien qu'ils soient impropres à un autre. R.

1. Tr. *Bava mecia'*, IV, 9 (6). 2. L'échange est valable, malgré la réduction du montant. 3. Donc, à défaut d'égalité, le rachat serait nul. V. tr. *Temoura*, V, 5. 4. Tr. *Guittin*, I, 1 ; tr. *Maccoth*, I, 12 (7).

Abin spécifie par qui chacun de ces avis a été énoncé : selon R. Yoḥanan, l'invalidité pour l'un entraîne celle pour l'autre ; selon R. Simon b. Lakisch, les témoins restent propres à l'un, malgré leur inaptitude pour d'autres. R. Eléazar dit qu'un enseignement confirme l'avis de R. Yoḥanan[1] : lorsque de 2 témoins en faveur de quelqu'un, l'un est son parent, ou impropre à témoigner, leur témoignage sera annulé ; il en sera de même s'ils sont trois, et fussent-ils cent (de même ici, l'inaptitude pour l'un subsiste aussi pour l'autre). R. Jacob b. Aḥa dit qu'il y a discussion à ce sujet entre R. Hanania, le compagnon des rabbins, et les autres sages : l'un approuve l'avis de R. Eléazar ; l'autre ne l'approuve pas. Celui qui l'approuve estime que les 2 témoins signataires d'un seul contrat s'unissent en un seul témoignage (et l'invalidité partielle devient totale) ; celui qui désapprouve cet avis estime qu'il s'ágit de 2 catégories de témoins, attestant en faveur de 2 personnes ; or, une catégorie reste propre à l'un et est impropre à l'autre[2].

6 (5). Si le tribunal a fait vendre des biens de l'héritage, et il y a erreur de 1/6 sur la valeur, en plus ou en moins, la vente est nulle. R. Simon b. Gamaliel dit : la vente est valable ; car, autrement, à quoi servirait-il de faire vendre par le tribunal ? Si on a vendu à l'enchère publique, la vente est valable, quand même il y aurait erreur de la moitié, soit d'avoir vendu pour un *maneh* (100 zouz) ce qui vaut le double, soit d'avoir vendu 200 zouz, ce qui vaut 100.

Comme pour les objets profanes on considère qu'il y a tromperie (entraînant la nullité) si l'on surfait un immeuble d'un tiers, ou un bien mobilier de 1/6 ; de même, en fait de sainteté (plus grave), la nullité est admise si l'on surfait l'immeuble de 1/6 et le mobilier de 1/12. On a enseigné ailleurs[3] : « L'estimation juridique des biens d'orphelins (pour les vendre au profit des créanciers) a lieu pendant 30 jours ; mais l'estimation du préposé au trésor sacré dure 60 jours, et la criée (l'avis) se renouvelle matin et soir. » Cette criée a lieu 30 jours, afin qu'elle tourne au profit des orphelins (par l'accroissement des enchérisseurs). Mais alors, pourquoi ne pas dépasser cette durée ? C'est que, jusqu'à 30 jours, ce sera un avantage pour eux ; mais, au-delà, il pourrait en résulter un préjudice[4]. Pour les saintetés n'éprouve-t-on pas les mêmes craintes ? Non, car il y a cette différence, qu'au fur et à mesure qu'un objet sacré a été pris, on ne peut plus renoncer à son acquisition. Mais alors (s'il n'y a pas de crainte à ce sujet), on devrait laisser enchérir toujours (sans limite de 30 jours), dans l'espoir d'une plus-value ? Il suffit, fut-il répondu, que les saintetés atteignent le double du profane. R. Judan dit : de ce qu'il vient d'être déclaré, qu'à l'égard des saintetés « il

1. *Ibid.* (f. 31a). 2. Dans la Mischnâ précitée, au contraire, il s'agit d'une seule personne, dont le nombre de témoins est indéterminé. 3. Tr. *Erakin*, VI, 1. 4. Par une grande prolongation de temps, celui qui se proposait l'achat pourrait y renoncer.

y a cette différence à noter qu'au fur et à mesure de la prise d'un objet sacré, on ne peut plus renoncer à son acquisition », il est prouvé qu'une fois l'estimation trouvée (admise), on n'y reviendra plus, et l'attribution sera définitive. — « La criée se renouvelle matin et soir », est-il dit : le matin, à la sortie des ouvriers, et le soir à leur retour chez eux (pour qu'ils aient la possibilité d'acheter). Le crieur désignera le champ par sa situation, ou ses signes particuliers. R. Yossé dit : la criée a lieu 30 jours, aussi longtemps qu'il n'y a pas preneur[1] ; mais dès qu'il y en a un, on lui attribue le bien mis à l'enchère. C'est ce que dit notre Mischnâ : « Si, lors de la vente par le tribunal, il y a eu erreur de 1/6 de la valeur en plus ou en moins, la vente est nulle » ; or, elle l'est à cause de la diminution, ou de la plus-value ; mais s'il y a achat pour la valeur réelle, l'acquéreur le gardera. R. Hanania dit devant R. Mena : d'où sait-on qu'il s'agit ici du cas où il n'y a pas encore eu de criée? De la fin de notre texte, disant : « si l'on a fait une enchère publique[2]. » Par là, dit R. Juda b. Pazi, on entend l'avis public (par criée). Oula b. Ismaël n'est pas de cet avis (et suppose en tous cas la criée) ; toutefois, une vente sera valable sans criée, s'il s'agit par exemple des esclaves, de crainte qu'ils fuient en apprenant la vente, ou pour les biens mobiliers, de crainte des voleurs (mais pour les immeubles, la vente sera forcément précédée de l'avis public) — [3].

6. L'orpheline qui refuse, une fois majeure, de rester avec le mari à qui elle a été fiancée en sa minorité, ou celle qui se trouve être à un 2e degré de relation illicite comme parente, ou celle qui est d'une stérilité évidente[4], n'a pas droit (en se séparant) à une restitution de douaire, ni aux revenus, ni à l'entretien, ni à un dédommagement des maris pour usure des biens personnels de cette femme. Mais si, dès l'instant du mariage, le mari savait qu'elle est stérile, elle a droit à la restitution du douaire. De même, une veuve épousée par un grand-prêtre, ou une femme répudiée ou ayant déchaussé, épouse d'un simple prêtre, une bâtarde ou une descendante de la tribu vouée au culte, mariée à un simple israélite, ou une fille d'israélite mariée à un tel descendant ou à un bâtard, ont toutes droit à leur douaire.

On comprend que la femme au 2e degré de relation illicite, ou celle d'une stérilité évidente, n'ait pas droit au douaire ; mais pourquoi est-ce de même pour l'orpheline fiancée en sa minorité ? N'a-t-elle pas un douaire ? R. Ḥiskia ou R. Abahou répond, au nom de R. Yoḥanan, qu'il s'agit de punir de cette façon l'orpheline mariée en sa minorité, laquelle refuse de rester mariée avec celui qui lui a été donné. R. Aïbo b. Nagri ou R. Imi dit : comme la femme est mise à l'amende en ce cas, l'homme le sera aussi. De quelle façon le sera-t-il?

1. Que l'estimation n'est pas réalisée. 2. V. J., tr. *Meghilla*, IV, 4 (t. VI, p. 250) ; tr. *Syndéhrin*, I, 2. 3. Suit un passage traduit au tr *Meghilla*, *ibid.* 4. Cf., tr. *Yebamôth*, II, 4.

S'il l'a consacrée pour femme en lui donnant un instrument (litra) d'or, cet objet sera entièrement perdu pour lui, lors de leur séparation — [1].

## CHAPITRE XII

1. Si un individu a épousé une femme, et il s'est engagé à nourrir pendant 5 ans sa fille (d'un 1er lit), il est tenu de remplir son engagement de 5 ans ; si cet homme la répudie et qu'elle se marie à un autre qui s'engage aussi à nourrir la même fille 5 ans, le 2e mari aussi doit la nourrir 5 ans, et le 1er n'est pas admis à arguer qu'il la nourrira près de lui ; il doit donner à la fille la valeur de sa nourriture [2].

(2). Si la fille se marie, son époux lui donnera la nourriture, et les 2 maris de la mère lui donneront chacun la valeur de la nourriture. Si les 2 maris de la mère sont morts, leurs propres filles ne pourront réclamer leur nourriture que sur les biens restés libres [3] ; tandis que la fille en question est considérée comme créancière, et elle peut prendre même des biens vendus après cet engagement. Les hommes prévoyants écrivent dans l'engagement : « Je m'engage à nourrir ta fille pendant 5 ans aussi longtemps que tu seras avec moi [4]. »

Comment le mari peut-il être engagé à nourrir cette fille ? R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch n'ont-ils pas dit tous deux [5] : Si quelqu'un écrit en faveur de son prochain un contrat de dette dans la présomption d'être son débiteur, et il se trouve qu'il ne l'est pas, il ne devra rien malgré la présence du contrat ? (N'en est-il pas de même ici pour la nourriture de la belle-fille, non due ?) Il est possible, dit R. Simon b. Lakisch, de considérer cette obligation à l'instar d'un supplément au douaire (auquel le mari se serait engagé). Mais alors ce n'est dû qu'à la fin (après décès du mari, ou lors de la répudiation) ? On a considéré cet engagement à l'égal de l'argent de consécration d'une femme (payable en se mariant). Mais alors le mari devrait remettre le montant dès l'instant du mariage ? On a considéré ce mari à l'égal de celui qui se consacre une femme, à condition de lui donner 12 dinars d'or par an, de façon à lui remettre un tel dinar par mois [6]. On a enseigné : le mari nourrira cette fille les 5 premières années du mariage, sans distinction entre la cherté ou le bon marché des vivres. Si pendant ces 5 années les vivres n'ont

1. Toute la suite jusqu'à la fin du chap. est traduite au tr. *Yebhamoth*, IX, 4 (t. VII, p. 131). 2. Littéralement : Les 2 ne pourront pas non plus arguer qu'ils la nourrissent tous 2 à la fois. Aussi, l'un la nourrira, et l'autre lui versera le montant (chez sa mère). 3. Non sur les biens vendus, car elles ne sont qu'héritières, non créancières. 4. Cette clause affranchit le mari de toute obligation envers une fille étrangère, aussitôt qu'il répudie sa femme, ou qu'il meurt. 5. Ci-dessus, V, 1. 6. De même ici, l'engagement de nourrir la fille n'implique pas le devoir de la remise immédiate du montant des 5 ans.

pas été remis, et que leur valeur, d'abord fort élevée, a baissé, lorsque le mari est la cause de l'ajournement, il devra payer les annuités sur le taux des produits chers ; lorsque la fille est cause de l'ajournement, elle sera payée sur le taux des vivres à bas prix. Au cas inverse, lorsqu'après avoir été à bas prix les vivres ont enchéri, le mari n'a qu'à payer en tous cas le bas prix, soit qu'il ait provoqué l'ajournement, soit que la fille l'ait demandé. C'est ainsi qu'il a été dit[1] : la fille n'aura ni profit ni perte dans l'attribution de nourriture (pour elle, on se règle d'après les prix en vigueur). On a enseigné plus haut (IV, 12) : « Le contrat peut contenir l'engagement du mari que les filles qu'il aura de sa femme restent dans sa maison après son décès et soient nourries de ses biens jusqu'à leur mariage » ; à quoi il a été ajouté qu'elles devront aussi être habillées à ses frais[2]. A qui revient le gain du travail manuel d'une belle-fille, nourrie par le mari ? On peut résoudre ce point à l'aide de ce qu'il est dit ici : « Une fois la fille mariée, son époux la nourrira, et les deux maris de sa mère lui donneront chacun le montant des frais de nourriture. » Ceci prouve que le mari qui la nourrit touchera aussi le produit de son travail manuel. Il en résulte aussi, dit R. Yossé, que celui qui s'est engagé à nourrir sa bru y est contraint, et le produit du travail de celle-ci revient au fils. Si pour la nourrir il prétend exiger qu'elle vienne chez lui, elle n'y est pas tenue en droit, comme il est dit ici : « et les deux maris lui donneront chacun le montant des frais de nourriture » ; bien que le mari y pourvoie, les promesses antérieures suivent leur cours d'exécution. Si elle est malade, le mari de sa mère lui doit autant de frais de nourriture que si elle est bien portante. Si elle meurt, la considère-t-on comme mariée (avec obligation de verser le montant des frais en question aux héritiers) ? Non, une fois la femme morte, l'obligation cesse pour ce mari.

Quant aux conditions supplémentaires du contrat (p. ex. de nourrir la fille) mises par écrit, R. Jacob b. Aḥa dit que c'est l'objet d'une discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch : R. Yoḥanan dit que le mari les avait mises par écrit pour les confirmer seulement (sans autre garantie) ; R. Simon b. Lakisch dit que cet écrit sert à prendre les immeubles en hypothèque pour garantir le paiement des sommes promises. R. Jérémie renverse les traditions (attribuant à R. Yoḥanan ce qui a été dit de Resch Lakisch, et vice-versa). R. Judan dit : une Mischnâ[3] confirme l'avis de celui qui déclare que cette mise par écrit est une simple confirmation du don, en enseignant : « On a établi comme loi d'utilité publique qu'aux cas suivants le demandeur ne puisse pas se faire payer des biens vendus par le défendeur, savoir pour les produits des champs, ou pour l'amélioration des terres, ou pour la nourriture de la veuve et des filles orphelines. » Or, là, certes la règle est la même en présence d'un contrat ; donc ici aussi, le montant n'est pas exigible, malgré le contrat. R. Ḥanania est d'un avis contraire : en disant que « la fille en question (qui

1. Ci-dessus, V, 6. 2. Même obligation incombe à celui qui s'est engagé de nourrir sa belle-fille. 3. Tr. *Guittin*, V, 3.

réclame) est considérée comme un créancier », la Mischnâ la considère ainsi, en vertu du contrat écrit ; donc, celui-ci aura de même ici force de loi. — On stipule la présence « avec lui »; si donc elle meurt, ou est répudiée, elle n'est plus avec lui (et il ne doit plus rien) ; si après la répudiation le mari la reprend, doit-il encore la nourriture à la belle-fille? C'est un point en litige [1] : d'après l'un, le mari continue son engagement pour le douaire, non pour les droits supplémentaires; d'après l'autre [2], l'engagement est reversible aussi sur les détails supplémentaires (et le mari devra nourrir la belle-fille). — Les gens prévoyants écrivent qu'ils s'engagent à nourrir la fille pendant 5 ans, durant l'union du mari avec sa femme. A cette remarque il a été ajouté : cette condition (d'union) est seulement applicable à la durée du 1er mariage (non à une reprise après répudiation). C'est conforme à ce qu'a dit R. Ḥiya [3] : lorsqu'un père marie son fils en sa maison, il lui fait acquérir la maison, pourvu qu'il s'agisse d'un 1er mariage (non pour un 2e mariage, ou la reprise d'une répudiée).

3. Si la veuve [4] dit aux héritiers : « Je ne veux pas quitter la maison de mon mari », les héritiers ne peuvent pas lui dire : « Va chez ton père, ou dans ta famille, et nous te nourrirons là-bas » ; mais ils sont obligés de la garder, de la nourrir là et de lui donner un logement selon son rang — [5].

(4) Si, au contraire, elle veut rester dans sa famille, les héritiers peuvent lui dire : « Nous te nourrirons si tu restes chez nous; mais nous ne te nourrirons pas si tu n'es pas chez nous. » Si elle allègue un motif moral, en disant qu'elle est jeune et qu'elle ne veut pas rester avec des jeunes gens, les héritiers sont obligés de la nourrir dans sa famille.

4 (5). Tant que la veuve reste dans sa famille [6], il n'y a pas de prescription pour le douaire (dû); si elle reste dans la maison de son mari, il y a prescription au bout de 25 ans; car, dans ce long espace de temps, elle a dû profiter des héritiers [7]. C'est ce que R. Meir a dit au nom de R. Simon b. Gamaliel. Les autres sages disent au contraire : Tant qu'elle est dans la maison de son mari, il n'y a pas de prescription pour le douaire [8]; mais si elle est dans sa famille, il y a prescription au bout de

1. Cf. ci-dessus, IX, 10. 2. Cf. ci-dessus, X, 6, fin. 3. Ci-dessus, V, 1. 4. Elle a le droit de réclamer les frais de sa nourriture sur les biens de l'héritage. 5. La Guemara tout au long sur ce § entier se trouve traduite tr. *Kilaïm*, IX, 4 (t. II, p. 315-321). 6. Et que les héritiers lui donnent sa nourriture, ajoute Raschi. 7. Ou faire profiter ses amis et voisins pour le montant du douaire. 8. Car, dit Raschi, on ne peut pas conclure de son long silence qu'elle y ait renoncé, puisque le silence s'explique par les égards qu'elle a pu avoir envers les héritiers qui l'ont bien traitée.

25 ans [1]. Si elle est morte, le douaire sera rappelé par les héritiers jusqu'à 25 ans [2].

« Si elle allègue le motif moral qu'elle est jeune et ne veut pas rester avec des jeunes gens », est-il dit (§ 4) ; c.-à-d. pour échapper au soupçon d'inconduite, elle peut rester dans sa famille, sans préjudice.

En disant qu' « elle a dû profiter », la Mischnâ entend le profit qu'a eu la veuve, de la part des héritiers, en restant maîtresse participante, sur les biens du défunt, comme du vivant de son mari, pendant 25 ans ; après quoi, elle renonce au douaire (en raison du profit obtenu). R. Ḥiya b. Asché demanda au nom de R. Ḥiya devant Rabbi : ne semble-t-il pas que la renonciation au douaire a lieu au bout de 25 ans de la part d'une femme qui n'a pas un contrat de mariage (c'est par seule mesure rabbinique qu'elle y a droit) ; mais la femme munie d'un contrat doit toujours pouvoir réclamer le douaire (car si elle y avait renoncé, elle eût restitué le contrat)? Non, dit Rabbi, on a voulu au contraire faire entendre une extension de règle, à savoir que même une femme munie d'un contrat peut se trouver déchue du droit de réclamer au bout de 25 ans. Cet avis est confirmé par celui de R. Eléazar, qui dit : un créancier peut toujours réclamer sa dette ; or, la durée à l'infini est dite seulement du créancier, non de la femme, dont le droit de réclamation prend fin après 25 ans (malgré son contrat). R. Abin dit : il y a lieu de croire que le droit de réclamer ne va pas au-delà pour la femme qui ne reçoit pas les frais de nourriture par les héritiers ; mais pour celle qui est nourrie par eux, on peut observer que ce fait l'a détournée jusque-là de réclamer le douaire (sans y renoncer). R. Yossé b. R. Aboun est d'un avis contraire ; car, en réalité, elle n'avait pas besoin de réclamer le douaire ; il lui suffisait de le rappeler, comme le dit notre Mischnâ : « Si elle est morte, le douaire sera rappelé par les héritiers jusqu'à 25 ans. » Or, on vient nous apprendre là une extension de droit pour la femme : si durant 25 ans moins un jour elle s'est contentée de tirer profit des biens, sans réclamer le douaire, et qu'au dernier jour elle le réclame, on lui accorde un nouveau délai de 25 ans. R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi : le droit de réclamer le douaire cesse après 25 ans, lorsqu'il s'agit de celui de cent ou 200 zouz (ordinaire) ; mais pour le supplément, et si le contrat porte p. ex. un douaire de mille dinars, la femme pourra toujours le réclamer (sans prescription). R. Abahou vient dire au nom de R. Yoḥanan que même un douaire de mille dinars ne pourra plus être réclamé après le délai de 25 ans. La présente discussion est conforme à celle qui a été exprimée ailleurs, au sujet de cette Mischnâ [3] : Pour payer les dommages causés, on estimera d'après les meilleurs biens ; les créances seront réglées à l'aide des valeurs moyennes ; enfin, le douaire de la femme le sera à l'aide des moindres valeurs. Sur quoi R. Jérémie ajoute : c'est vrai

1. On peut conclure de son long silence qu'elle y a renoncé. 2. Donc, dit Raschi, ces héritiers doivent protester avant ce terme pour ne pas perdre leur droit sur cet acte. 3. Tr. *Guittin*, V, 1.

seulement pour le douaire ordinaire de 100 ou 200 zouz ; mais lorsqu'il s'agit d'un douaire élevé, p. ex. de mille dinars, il sera payable sur les valeurs moyennes. R. Yossé au contraire dit que n'importe quel dôuaire, fût-il de mille dinars, sera payé à l'aide des moindres valeurs. Donc, ce dernier avis de R. Yossé est conforme à celui de R. Yoḥanan (ci-dessus), et celui de R. Jérémie à celui de R. Josué b. Lévi. —[1].

## CHAPITRE XIII

1. Il y avait à Jérusalem deux juges criminels (célèbres), Admon et Ḥanan b. Abisalom. On a de Ḥanan 2 sentences, et d'Admon 7. Si un individu émigre dans une province d'outre-mer et que sa femme réclame la nourriture, Ḥanan dit qu'elle devra l'obtenir sans serment préalable ; elle est seulement tenue de prêter serment qu'elle ne possède rien des biens de son mari, lorsqu'on apprend qu'il est mort, et qu'à la suite de ce décès elle réclame le douaire. Mais les fils des grands-prêtres disent qu'elle doit prêter serment de suite [2], et plus tard [3]. R. Dossa b. Horkinos adopte leur opinion; tandis que R. Yoḥanan b. Zacaï, adoptant l'avis de Ḥanan, dit qu'il suffit de lui faire prêter serment après le décès du mari.

R. Pinḥas n'a-t-il pas dit au nom de R. Oschia qu'il y avait à Jérusalem 460 synagogues [4], dont chacune avait une salle de lecture et une salle d'études, la 1re servant à lire les textes bibliques, l'autre à expliquer la Mischnâ ? Comment donc notre Mischnâ parle-t-elle seulement de 2 juges à Jérusalem ? C'est que ces 2 juges étaient préposés à la répression des crimes, et l'on doit apprendre par là que celui qui a le pouvoir d'empêcher le mal et ne s'y oppose pas, est fautif [5]. On a enseigné au nom de R. Nathan : Naṯḥum le mède faisait aussi partie de ces juges ; c'est donc que, selon R. Nathan, il y avait 3 juges criminels à Jérusalem. — [6]

Il arriva à R. Ismaël, le jour du marché à Cippori, de décider qu'il soit pourvu à la nourriture d'une femme dont le mari était en voyage d'outre-mer. Pourquoi la décision fut-elle prise au jour du marché ? C'est que Rabbi, ayant entendu parler de la femme, dit : qui peut affirmer que son mari ne lui a rien envoyé, ou ne lui a pas laissé de quoi se nourrir ? C'est aux passants (qui fréquentent le marché) à le faire savoir. R. Ila dit que Rab demanda : Rabbi est-il d'avis que, dans notre Mischnâ (où tous sont d'avis d'accorder à la femme la nourriture, sauf serment), il n'est pas question de femme mariée, mais

1. Suit une phrase traduite au tr. *Péa*, III, 9 (t. II, p. 50). 2. Pour être nourrie. 3. Pour avoir le douaire. 4. Au tr. *Meghilla*, III, 1 (t. VI, p. 235), il y a le nombre 480. 5. Cf. J., tr. *Sabbat*, V, 4, fin (t. IV, p. 64). 6. Suit un passage traduit tr. *Sôta*, I, 4 (t. VII, p. 233).

d'une veuve? En effet, Samuel et R. Simon b. Lakisch disent tous deux que notre Mischnâ parle d'une veuve. R. Abin dit que l'on a enseigné autrement à la maison d'étude de Rabbi : Lorsqu'un mari est parti pour un voyage d'outre-mer, et sa femme réclame le droit à la nourriture, on le lui accorde (quoique mariée, sans autre enquête). Les compagnons d'étude ont supposé que, d'après celui qui attribue notre Mischnâ au cas où une femme mariée demande la nourriture, le serment imposé au commencement signifie qu'elle jure n'avoir reçu aucun envoi, et le serment de la fin équivaut à une dénégation d'enfouissement, ou de prélèvement par ruse, du douaire; d'après celui qui dit qu'il s'agit là d'une veuve, le serment imposé au commencement signifie que le défunt n'a pas laissé d'argent pour la nourrir, et celui de la fin équivaut à nier avoir enfoui ou prélevé par ruse son douaire. Selon Samuel, frère de Berakhia, au contraire, la veuve jure d'abord n'avoir pas renoncé au douaire en faveur des orphelins. — Si un mari et sa femme sont partis pour un voyage d'outre-mer et qu'elle revient seule, en déclarant son mari mort, elle a droit, ou à la nourriture, ou à la prise du douaire [1]; si elle dit avoir été répudiée par le mari, elle a droit à être nourrie sur le montant du douaire. Elle y a droit en tous cas : si elle est mariée, elle doit être nourrie par le mari; si elle n'est plus mariée, le douaire y pourvoit.

Si, au retour du mari d'un voyage d'outre-mer, la femme lui demande de rembourser ce qu'elle a dû emprunter pour se nourrir, et le mari s'y refuse en disant que le travail manuel de la femme a dû suffire, on le croit; dès qu'il y a une décision du tribunal (même contraire), elle reste valable. Cette règle-ci, dit R. Jérémie, s'applique au cas où le travail manuel de la femme ne lui suffit pas pour vivre. Pourquoi alors est-il dit d'abord d'ajouter foi au mari? C'est conforme à l'avis de celui qui dit [2]: la nourriture de la femme n'est pas due légalement (et malgré l'insuffisance, le mari n'y est pas contraint), comme il a été enseigné [3]: le tribunal n'ordonnera pas de nourrir la femme avec des produits de la 7e année agraire; mais elle peut alors se nourrir, à côté de son mari, des mêmes produits que lui. R. Yossé dit: au cas où le travail de la femme lui suffit, on le croit. Alors, à quoi bon la décision du tribunal? Pour le cas où il a été accordé au-delà des besoins de la femme (le mari est tenu aussi de le payer). Si un homme se trouvant au-delà des mers envoie des présents à ses fils, les filles y ont aussi droit (ce sont tous ses enfants); mais si un moribond donne l'ordre de faire remettre des présents à ses fils (seuls héritiers légaux), les filles n'y participeront pas. R. Zeira ou R. Ḥananel dit au nom de Rab, ou R. Zeira au nom d'Aba b. Jérémie : les 2 sentences de Ḥanan servent de règle (sont adoptées), ainsi que les 7 sentences dites par Admon. R. Aba b. Zabda dit au nom de R. Isaac b. Ḥaqoula: partout où l'on trouve l'enseignement disant que R. Gamaliel a vu (favorablement) les paroles d'Admon, celles-ci sont adoptées comme règle.

1. Tossefta à ce tr., ch. 10. 2. Ci-dessus, VII, 1. 3. J., tr. *Maasseroth*, III, 1 (t. III, p. 165).

2. Un individu a émigré, et un étranger a nourri sa femme ; en ce cas, l'étranger ne peut rien réclamer d'après Ḥanan ; mais d'après les fils des grands prêtres, il peut se faire rembourser, en affirmant par serment la somme de ses dépenses. R. Dossa b. Horkinos confirme l'avis de ces derniers. R. Yoḥanan b. Zacaï au contraire approuve ce que Ḥanan dit, car cet étranger équivaut à celui qui aurait mis son argent sur le front d'un cerf (où il se perdra très probablement).

R. Aba b. Mamal demanda[1] : le cas d'un homme qui paie une créance pour son prochain est-il soumis à la discussion exprimée par la Mischnâ entre Ḥanan et les fils des grands prêtres ? (D'après ces derniers, peut-il se faire rembourser ?) Non, dit R. Yossé ; car, dans la Mischnâ, les fils susdits arguent (en faveur de l'étranger) qu'on n'a jamais pu supposer vouloir laisser la femme mourir de faim ; tandis qu'au présent cas, on peut admettre parfois la renonciation du créancier à sa dette, par suite d'accord avec le débiteur (tant pis pour l'étranger qui est intervenu sans avis). Que répondre pourtant s'il est resté un gage du débiteur chez le créancier (signe du maintien de la dette) ? Il est encore admissible que, par l'accord survenu entre eux, le créancier rendra le gage. Cette explication est compréhensible à l'égard d'un créancier qui ne harcèle pas le débiteur de s'acquitter ; mais, même pour un créancier pressant, l'étranger ne peut pas exiger le remboursement, d'après la déduction à tirer de cette Mischnâ[2] : « Si quelqu'un s'est interdit par vœu de ne jouir en rien de son prochain, celui-ci peut pourtant se charger de remettre son 1/2 sicle (que l'autre doit à la caisse communale), ou payer pour lui sa dette, etc. » Or, est-ce qu'à défaut de remise du 1/2 sicle, le préposé au trésor sacré ne saisirait pas un gage pour garantir cette dette ? Cela prouve donc que, même pour un cas de créance pressante, l'étranger ne peut pas exiger le remboursement (sans quoi, ce serait contrevenir à l'interdit de jouissance formulé au préalable). Ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est qu'il est dit ensuite (ibid.) : « Il pourra offrir pour lui les nids d'oiseaux dus par les hommes guéris de la gonorrhée, ou les femmes guéries de ce mal, ou ceux que doivent les femmes relevant de couches, ou les sacrifices du péché, ou ceux du doute » (ce sont aussi des dettes urgentes, puisque le défaut de sacrifice est une cause d'ajournement du pardon) ; or, c'est parce que l'individu qui a émis le vœu d'interdit n'a rien remis aux mains de son prochain (sur lequel porte l'interdit), que celui-ci a pu offrir le dit sacrifice ; de même ici, celui qui avance le montant de la dette pour autrui n'avait rien reçu en mains (aussi ne peut-il pas exiger le remboursement).

R. Josué b. Lévi dit : on n'est responsable de la dette du prochain, et celui-ci par conséquent n'est tenu de rembourser l'avance qui est faite, que s'il s'agit de la contribution de guerre, ou de l'impôt de capitation (le gouvernement, en ce cas, saisit l'un pour l'autre). Rab dit aussi : lorsqu'on a dû

1. J., tr. *Nedarim*, IV, 2 (f. 38ᵃ). 2. *Ibid.*

payer par contrainte pour son prochain, celui-ci devra rembourser l'avance faite ; et ce qui prouve en faveur de l'avis de Rab, c'est qu'il est dit[1] : Si le ravisseur d'un champ a été dépossédé à son tour par les oppresseurs de tout le pays, il suffira au 1er de reconstituer les choses en leur état, de dire au propriétaire de reprendre son bien tel qu'il est ; mais si celui-ci n'a éprouvé de perte qu'à cause du ravisseur (dont le terrain seul a été saccagé par des brigands), le ravisseur est tenu de restituer au premier propriétaire un autre terrain (bien qu'on ne puisse pas voler la terre ; de même ici, en cas de contrainte de paiement pour le prochain, celui-ci est tenu au remboursement). Toutefois, ceci ne prouve rien, à entendre ce qu'a dit R. Yoḥanan : Au ravisseur (qui en principe n'est pas obligé de payer) on a imposé une amende, et par prescription rabbinique il est tenu de dédommager le propriétaire (mais on ne le serait pas pour un homme contraint par l'autorité de payer l'impôt). R. Aboun demanda : quelle est la règle si quelqu'un a avancé les honoraires dûs à un maître pour son enseignement? R. Yossé b. R. Aboun et R. Hiya b. Lolianos expriment tous deux au nom de Samuel des avis divers à ce sujet : l'un considère cette avance à l'instar de la contribution de guerre, ou de l'impôt de capitation (entraînant pour le prochain qui est le débiteur, l'obligation de rembourser) ; l'autre n'admet pas cette équivalence de dettes (car le maître a pu y renoncer, ou être dédommagé).

On a enseigné ailleurs[2] : « Quoiqu'étant l'objet de l'interdit de jouissance du prochain, un homme pourra guérir ce dernier du mal de son corps, non du mal de son bien (ou de la bête). Pourquoi donc est-il dit aussitôt après qu'il peut rendre au prochain la perte faite par celui-ci ? R. Juda et R. Yossé donnent 2 explications différentes à ce sujet : l'un dit qu'il s'agit là (à la fin) de l'interdit du corps seul, et la 1re partie traite du cas où l'interdit porte même sur les biens (ou le dépérissement de la bête) ; l'autre dit qu'au 1er cas on suppose la présence d'un guérisseur (qui remédie à l'animal en danger), et au second cas on suppose qu'il n'y a nul autre capable de guérir (ce dernier pourra alors rendre le service de restituer au prochain la perte dont il était menacé). Mais si au 1er cas celui-ci admet la présence d'un autre médecin, celui qui est l'objet de l'interdit ne devrait même pas guérir son prochain d'un mal corporel? C'est qu'un malade n'est pas apte à être guéri par le premier venu (donc en raison du danger, même celui qui est l'objet de l'interdit peut guérir). Comment est-il dit ensuite que s'il est d'usage de payer pour l'apport d'un objet perdu, ce profit devra être versé au trésor sacré, et pourquoi celui qui le restitue ne touche-t-il pas ce profit, puisque les biens du propriétaire de l'animal perdu ne lui sont pas interdits ? On peut supposer, dit Oula b. Ismaël au nom de R. Isaac, qu'il y a eu interdit réciproque de jouir des biens du prochain. D'après qui est-il enseigné que le profit détourné de celui qui a restitué un objet perdu[3] échoit au trésor sacré? C'est R. Meir, qui

1. Tr. *Bava qama*, X, 6. 2. Tr. *Nedarim, ibid.* 3. L'interdit de jouissance rendant sacré le profit ultérieur.

est d'avis qu'il y aurait prévarication d'user des objets interdits. — R. Aboun b. Ḥiya demanda : celui qui s'est interdit de jouir d'une miche de pain, peut-il s'y chauffer les mains, ou est-ce aussi interdit ? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qui est dit[1] : Si quelqu'un a mangé, ou laissé manger par un autre, un pain consacré (que l'on s'est interdit), il y a prévarication ; aussi, l'échange contre du profane sera valable (et le 1er sera libérable de cette façon) : mais celui qui a déclaré l'interdit de cet objet pour lui-même sera coupable de prévarication s'il le mange, en raison de la jouissance qu'il en tire, sans que l'interdit s'applique à autrui, selon l'avis de R. Méir, et par suite il n'y a pas lieu de le racheter (l'échange ne devenant pas sacré). Or, dans tout cela, il n'est question que de manger ; donc, se chauffer les mains à cette miche est permis. Toutefois, dirent les disciples de R. Yôna au nom de R. Aboun b. Ḥiya, on peut supposer que dans l'enseignement précité il s'agit d'un interdit par le vœu disant formellement ne vouloir ni manger ni goûter à cette miche de pain ; voilà pourquoi la consommation seule serait interdite ; tandis qu'ici la question porte sur le cas de l'interdit indéterminé de jouir d'un pain (question non résolue). — [2]

3. D'Admon on a 7 sentences. Un individu est mort, il a laissé des fils et des filles. Si l'héritage est considérable, les fils sont les héritiers et les filles ont droit à la nourriture ; mais si l'héritage est insuffisant, les filles sont nourries [3] et les fils n'auront rien, quand même ils seraient obligés de mendier. Mais Admon dit : « Parce que je suis un garçon, j'aurais perdu (c'est insensé). » R. Gamaliel dit qu'Admon a raison.

Qu'appelle-t-on « héritage considérable » ? R. Zeira ou R. Juda dit au nom de Rab [4] : une somme suffisante pour nourrir un an les fils et les filles. Samuel l'entendit et ajouta : c'est là l'avis de R. Gamaliel, fils de Rabbi ; mais, selon les autres sages, un héritage est considérable s'il suffit à nourrir les filles jusqu'à la seconde majorité, ou jusqu'à leur mariage (sans quoi c'est un petit héritage). On demanda à R. Yossé s'il avait entendu exprimer l'avis de R. Yoḥanan à ce sujet ? On peut le supposer, répondit-il, par analogie aux explications des rabbins sur ce qui suit : Nathan b. Oschia demanda devant R. Yoḥanan comment considérer l'héritage s'il suffisait primitivement à nourrir un an les fils et les filles, et qu'ensuite il devient insuffisant (par diminution des vivres, ou la cherté des vivres) ? Dès que les orphelins ont commencé, répond R. Yoḥanan, à manger des revenus de l'héritage à l'état permis, ils peuvent continuer à en manger jusqu'à l'emploi de la dernière prouta (donc, s'il y a en principe de quoi les nourrir un an, l'héritage est dit considérable). D'après quel moment estime-t-on la quotité de l'héritage ? (Est-ce lors du décès, ou du partage des biens ?) On compte, dit R. Mena, d'après le partage final. Mais, lui objecta R. Ḥanina, n'as-tu pas entendu la déduction à tirer

1. B., *ibid.*, f. 38. 2. Suit un passage traduit ci-dessus, IV, 6. 3. Cf. ci-dessus, IV, 6. 4. Tr. *Bava bathra*, X, 1.

des paroles rabbiniques, sur la question posée par Nathan b. Oschia devant R. Yoḥanan, de savoir comment considérer l'héritage qui, en principe, suffisait à nourrir un an les fils et les filles, lequel a diminué ensuite? Sur quoi, R. Yoḥanan répondit : dès que les orphelins ont commencé à manger de l'héritage à l'état permis, ils peuvent continuer jusqu'à épuisement de la dernière prouta; c'est donc que l'on estime les biens tels qu'ils sont lors du décès. R. Ḥisda demanda : si au décès du père il n'y avait pas assez de fortune pour nourrir un an les fils et les filles, et qu'ensuite les biens ont augmenté de valeur, quelle est la règle? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'à dit R. Ḥanina ou R. Yossa au nom de R. Yoḥanan : si, dès la mort du père, les orphelins ont vendu leur part, la vente est valable, ceux-ci ayant acquis leur part; de même ici, l'augmentation de valeur de l'héritage tourne au profit des héritiers (sans influer sur l'entretien immédiat des fils). S'il ne reste pas assez de quoi les nourrir pendant un an, les fils peuvent-ils arguer que les filles (qui ont droit à être nourries) prennent leur part, de façon à laisser libre le reliquat? On pense que c'est interdit, dit R. Aba, par la Mischnâ disant plus haut (X, 2) : « Si, pour maintenir le droit à réclamer le douaire supérieur de leur mère, les fils disent estimer le terrain d'héritage à une valeur supérieure, la prétention n'est pas admise, et on fait estimer l'héritage au tribunal » (de même ici, on ne donne pas suite à l'offre des frères). Pour l'estimation de la succession, il faut défalquer le douaire à restituer, les frais qui seraient dus pour enterrer la mère, ou de quoi payer une dette verbale du défunt contractée devant témoins, ou un contrat de dette, et enfin la dot des filles. — [1]

4. Si quelqu'un réclame à son prochain un certain nombre de cruches d'huile [2], et que celui-ci reconnaît seulement devoir des cruches vides, Admon dit : puisque le défendeur reconnaît une partie de la demande, il devra prêter serment pour le reste (qu'il ne le doit pas); les autres sages disent que ce n'est nullement là une admission partielle de la demande. R. Gamaliel dit : j'approuve la justesse de l'opinion émise par R. Admon.

Dans la Mischnâ, l'avis des rabbins est contesté par R. Gamaliel, qu'il s'agit p. ex. d'une réclamation de froment, et le prochain reconnaît seulement devoir de l'orge (genre différent de la réclamation); mais si la réclamation porte sur 2 espèces, et le prochain reconnaît devoir l'une d'elles, tous le déclarent tenu de payer la réclamation totale (par suite de l'admission partielle). R. Imi dit au nom de R. Yohanan : la Mischna traite non-seulement du cas où il s'agit p. ex. d'une réclamation de froment, et le prochain reconnaît seulement devoir de l'orge (en raison de la divergence de l'admission, il y a discussion); mais même si la réclamation porte sur 2 espèces, et le prochain reconnaît de-

1. Suit un passage traduit ci-dessus, X, 1 (2). 2. V. tr. *Schebouoth*, VI, 4.

voir l'une d'elles, les sages seraient aussi d'avis qu'il y a dispense. Pourquoi alors dire que R. Gamaliel déclare un tel tenu de payer tout? (Pourquoi ne pas faire ressortir plutôt que, même en cas d'admission partielle sur 2 espèces réclamées, les sages en dispensent le prochain)? On veut au contraire faire une démonstration plus frappante, en insistant sur l'avis de R. Gamaliel et en disant jusqu'en quel cas il oblige le défendeur de payer. R. Abahou adopte l'avis de R. Imi. R. Simon b. Lakisch dit : dans la Mischnâ, il s'agit d'un aveu différent de la réclamation ; mais si celle-ci implique 2 espèces, et l'aveu porte sur l'une d'elles, tous admettent que le défendeur devra payer le montant réclamé. Cet avis est adopté par Rab. Ainsi, un homme vint soutenir un procès contre son prochain devant Rab, en se mettant à lui réclamer tour-à-tour de l'orge, du froment, de l'épautre. Tu peux, dit Rab au demandeur, imputer au défendeur tout ce que tu prétends avoir à toi chez lui ; seulement, à la fin, il n'aura qu'à prêter un seul serment de négation de dette pour le tout (donc, le serment est obligatoire). Voici, dit R. Abahou, la réplique de Resch Lakisch à R. Yoḥanan : puisque d'après toi, même en cas d'aveu partiel de la dette sur 2 espèces réclamées, les sages dispensent le défendeur de payer, il était inutile d'enseigner qu'en cas de réclamation portant à la fois sur des ustensiles et des terrains, si le défendeur avoue devoir les ustensiles, non les terrains, ou à l'inverse les terrains, non les ustensiles, il sera condamné à payer tout ; or, s'il est condamné en cas d'aveu partiel d'ustensiles cédés, à plus forte raison il l'est si on lui réclame des ustensiles, et qu'il reconnaît devoir des terrains[1] ; c'est donc contraire à l'explication précitée de R. Yoḥanan. Comment répond-il à cette objection? Il est possible qu'il s'agisse seulement, selon lui, de l'obligation imposée au défendeur de prêter serment[2].

Quant à l'enseignement de notre Mischnâ, « si quelqu'un réclame à son prochain des cruches d'huile, et celui-ci reconnaît seulement devoir des cruches vides » (ce qui s'explique bien selon Resch-Lakisch), de quel cas s'agit-il? Si le demandeur réclame des cruches avec de l'huile, et le défendeur reconnaît devoir l'un de ces objets, dont l'un correspond à la réclamation, tous admettent la condamnation du défendeur (et, de l'avis de Resch-Lakisch, les rabbins sont du même avis) ; si on réclame de l'huile seule, et le prochain reconnaît devoir des cruches vides, tous reconnaissent (même Admon) que l'aveu diffère trop de la réclamation pour lui accorder créance. Il faut donc expliquer la Mischnâ selon l'avis de R. Zeira, ou R. Abouna au nom de Rab, qu'il s'agit du terme vague « cruche d'huile » ; or, l'un (Admon) les suppose pleines et entraînant condamnation ; les autres Rabbins les supposent vides (sans qu'il y aït aveu partiel). On conçoit des cruches sans huile ; mais peut-il y avoir de l'huile

1. Sans quoi, on pourrait objecter qu'il eût été plus remarquable de dire qu'il y a dispense même si l'on avoue devoir des ustensiles, comme on les réclame, et à plus forte raison si alors il y a aveu de terrains. 2. Il est question alors de 2 espèces, en raison de la fin, imposant le serment à la suite d'aveu partiel, même pour le terrain.

sans récipient ? (Pourquoi donc parler de ce dernier) ? On peut avoir en vue, dit R. Eléazar au nom de R. Aboun, de produire des burettes servant à mesurer l'huile (dire qu'on les doit n'est pas un aveu partiel). Mais n'a-t-on pas pour but final de les prêter? Oui ; mais il est admissible qu'on n'en ait rien dit.

5. Si quelqu'un s'est engagé à donner une certaine somme d'argent à son gendre (pour le mariage de sa fille), et qu'il ne tienne pas sa parole [1], la femme est obligée de rester vieille fille [2]. Selon Admon, la fille peut dire à son fiancé : « Si j'avais pris des engagements moi-même, tu aurais raison ; je ne suis pas responsable de ceux de mon père, épouse-moi, ou divorçons. » R. Gamaliel donne raison à Admon.

6. Si quelqu'un conteste à autrui la propriété d'un champ, et son nom se trouve signé sur l'acte de vente à titre de témoin [3], d'après Admon, le demandeur peut prétendre qu'il est content de pouvoir s'adresser au 2e plutôt qu'au 1er, plus dur que lui (dont il a peur). Les autres sages disent que le demandeur a perdu ses droits à cause de sa signature apposée. Il a aussi perdu ses droits si le champ a été désigné par le voisinage d'une autre propriété [4].

7. Un homme est allé au-delà des mers. A son retour, il ne retrouve plus le chemin de son champ (et il veut que ses voisins lui fassent un sentier). Admon dit qu'il peut réclamer un sentier, qu'on fera le plus court possible ; mais les autres docteurs disent qu'il ne peut rien réclamer ; il devra se frayer un chemin, dût-il coûter cent maneh, ou y passer en volant en l'air.

La Mischnâ parle du cas où le père a fait cette promesse d'argent à son futur gendre en présence de la fille ; mais s'il ne l'a pas promis en sa présence, les autres sages reconnaissent aussi qu'elle ne devra pas être responsable. On a enseigné [5] que R. Yossa b. R. Juda dit : il n'y a pas de discussion entre Admon et les autres sages au cas où le beau-père, après avoir pro-

1. Littéralement : et il lui tend le pied. 2. Elle ne peut rien réclamer, ni provision, ni divorce de son mari. 3. C. a vendu un terrain à B ; A a signé comme témoin l'acte de cette vente. Maintenant, le même A prétend qu'il était lui-même le propriétaire du terrain, que C n'en était que l'usurpateur, et il veut que B le lui rende. B répond à A que, s'il (A) avait des prétentions fondées sur ce terrain, celui-ci n'aurait pas signé l'acte de vente fait par C, qui n'aurait été que l'usurpateur. 4. Si C a vendu à un autre, non pas le terrain en litige, mais une terre voisine, qui a été circonscrite dans l'acte de vente par tous les terrains qui l'entourent ; par exemple du côté de l'Est, elle est contiguë au terrain d'un tel, du côté de l'Ouest au terrain de C qui est précisément le terrain en litige ; dans ce cas, A, qui a signé comme témoin cet acte de vente, a perdu ses droits sur le terrain en litige ; car, s'il en était propriétaire, il n'aurait pas dû signer un acte où ce terrain est désigné comme la terre de C. 5. Tossefta à ce tr., ch. 12.

mis une somme d'argent au gendre, ne tient pas sa parole, et en ce cas la femme ne devra pas rester vieille fille (n'étant pas responsable) ; la discussion a seulement lieu au cas où la fille elle-même a promis d'apporter une dot : Admon dit alors que la fille, se trouvant en défaut, peut s'excuser en disant avoir cru que son père voulait bien lui donner la dot, et qu'à présent il ne veut plus ; or, elle n'y peut rien, et elle demande à son mari, ou de l'épouser, ou de la répudier. C'est à ce sujet que R. Gamaliel ajoute qu'il approuve les paroles de R. Admon.

En réalité, non-seulement si le réclamant a désigné le champ en litige comme voisin d'une autre propriété (§ 6), mais lors même qu'une autre personne l'a désigné ainsi pour limiter un autre terrain, le réclamant dont le nom est signé sur l'acte de vente à titre de témoin a perdu ses droits.

R. Yossé b. Ḥanina dit : la Mischnâ (§ 7) parle de celui qui, pouvant affirmer par preuve avoir eu un sentier menant à son champ, ne le retrouve plus, et l'on suppose que 4 propriétaires divers entourent ce champ de toutes parts (sans laisser d'accès, défaut que chacun d'eux rejette de l'un à l'autre). Samuel dit qu'il en est ainsi, même si un seul propriétaire l'entoure de toutes parts (voilà pourquoi, selon Admon, le propriétaire revenu coupera au plus court). Mais, n'est-ce pas une condition remontant au temps de Josué [1], que si quelqu'un se trouve égaré au milieu de vignes ou de champs il peut se frayer un chemin à travers les terrains d'autrui, afin d'arriver sur la route ou jusqu'à sa maison, dût-il traverser des terrains tous plantés de vignes, car à cette condition Josué a donné la Palestine en partage à Israël ? La condition de Josué s'applique, il est vrai, à la faculté de sortir, non à celle d'entrer (d'aller et venir) ; ou encore, elle se rapporte à l'homme seul, non à ses bestiaux (voilà pourquoi, en cas de perte du chemin, le propriétaire est tenu d'en acquérir un au voisin). R. Yossé justifie toutefois pourquoi l'homme ne peut pas faire aller et venir un animal domestique par le terrain d'autrui, tandis qu'il peut le traverser pour soigner, p. ex., une ruche d'abeilles : c'est que l'animal peut revenir seul, tandis que la ruche ne pouvant revenir seule, on permet au propriétaire de passer comme pour lui-même. Selon R. Jérémie, Admon et R. Akiba professent le même avis, comme il a été enseigné ailleurs [2] : « Si, après avoir vendu sa maison, le propriétaire cède le puits ou la citerne à un tiers, R. Akiba dispense ce dernier d'acheter une partie du terrain pour avoir un chemin [3] ; selon les sages, cet achat est indispensable pour avoir l'accès du puits. » Toutefois, R. Jéremie paraît ne pas avoir entendu l'explication donnée par R. Ila ou R. Yassa au nom de R. Yoḥanan, disant que la discussion de la Mischnâ vise le cas indéterminé (en cas d'incertitude sur la libéralité du vendeur) : il est évident qu'en cas de déclaration formelle du chemin fourni, tous s'accordent à dire que l'achat d'un chemin est inutile ; si le vendeur a précisé, au contraire, ne pas fournir le

1. B., tr. *Bava qama*, f. 81. 2. Tr. *Bava bathra*, IV, 2. 3. De même ici, Admon pense que le libre accès est bien dû.

chemin, tous s'accordent à imposer l'obligation de cet achat à l'acquéreur. Il n'y a donc de discussion qu'en cas de vente indéterminée au sujet du chemin : en ce cas, R. Akiba dispense du tiers de cet achat supplémentaire ; les rabbins l'imposent ; tandis qu'ici, malgré l'évidence de la présence d'un chemin, tous reconnaissent l'obligation de l'acheter.

8. Quelqu'un (A) présente un acte de créance contre son prochain (B) ; ce dernier conteste la valeur de cet acte[1]. Selon Admon, B peut dire à A : « Si je devais réellement de l'argent, tu aurais plutôt réclamé cette dette que de me vendre ton terrain. » Les autres docteurs l'obligent de payer la créance, en alléguant que le créancier a agi par prudence en lui vendant le terrain, afin d'avoir un terrain servant de gage.

9. Deux hommes se présentent réciproquement des actes de créances (A à B, et B à A). D'après Admon, l'un peut dire à l'autre : « Si je te devais de l'argent, tu ne serais pas venu en emprunter chez moi. » Selon les autres sages, chacun peut faire valoir son contrat.

Selon R. Yôna, on suppose (§ 8) que le terrain a une valeur égale à la dette réclamée ; selon R. Yossé, il en est de même en cas d'inégalité de valeur. Pourquoi dire, d'après les autres docteurs : « le créancier agit par prudence en vendant un terrain au réclamant, afin d'avoir un gage » ? Que serait-ce si l'emprunteur a déjà un terrain ? C'est insuffisant, car le créancier peut arguer qu'il veut pour gage une bonne terre (pour cela, il la lui a vendue). Si l'emprunteur possède déjà une bonne terre, le prêteur peut encore prétendre qu'il préfère sa terre (et n'a voulu prêter que sur ce gage) ; en outre, il peut prétendre n'avoir pas la force d'assumer l'entretien pénible de 2 champs (voilà pourquoi il lui a cédé momentanément son bien, sauf à le reprendre).

Si A emprunte à B cent zouz, et B emprunte à A 200, c'est un cas en discussion entre R. Naḥman b. Jacob et R. Schescheth : l'un dit qu'il sera rendu un maneh (100 z.) contre un maneh (sauf à réclamer le reste dû) ; l'autre dit que chacun réclame de son côté ce qui lui est dû au complet. Le 1er avis est déduit, par analogie, de la règle relative à 2 bœufs d'ordinaire doux, qui se sont blessés réciproquement[2] : la moitié de l'excédant de dommage supérieur à l'autre devra être payée (c'est donc après avoir équilibré les dommages provenant des blessures, de part et d'autre, que l'excédant de perte est à payer par l'adversaire). Le 2e avis est déduit de celui que professent les rabbins, interlocuteurs d'Admon (dans notre Mischnâ). Toutefois, le cas exposé ici diffère en ce qu'il s'agit de sommes inégales, et les rabbins interlocuteurs d'Admon reconnaîtraient qu'il y a lieu avant tout d'établir la balance des dettes ; seulement, puisque, selon Admon, B peut dire à A : « Si je te devais réellement de l'argent, tu n'aurais pas eu à m'en emprunter », les sages ont soin de spécifier que chacun réclame son dû (sans tenir compte de l'argumentation con-

1. Il se fonde sur un acte de vente par lequel le même A lui a vendu un terrain postérieurement à la créance. 2. Tr. *Bava qama*, III, 9.

traire [1]). Si le créancier de 2 maneh renonce à la moitié (de sorte qu'il en reste dû un), et le créancier pour un maneh n'y renonce pas (ce qui les rend égaux), d'après le 1er avis, l'équivalence est accomplie de fait ; d'après le 2e avis, disant que chacun réclame ce qui lui est dû, il ne réclamera pas le maneh auquel il a renoncé, mais le reste. Lorsque le créancier de 2 maneh possède à cet effet un contrat de reconnaissance de la dette, tandis que le créancier pour un maneh l'a prêté verbalement, d'après le 1er avis, l'équivalence est accomplie de fait ; d'après le 2e avis, celui-là seul qui possède un contrat écrit peut le faire valoir, non celui qui n'en a pas.

10. On a divisé la Palestine en 3 parties pour les mariages : la Judée, la Galilée et la Pérée (au-delà du Jourdain [2]). Si un homme épouse une femme dans une de ces 3 divisions, il ne peut pas la forcer d'aller avec lui dans une ville d'une autre division. Dans la même division, il peut mener la femme d'une ville dans une autre, ou d'un bourg à l'autre ; cependant, si elle est d'une petite ville, il ne peut la forcer d'aller avec lui dans une grande, ni à l'inverse. Si elle était dans un endroit où il est agréable de demeurer, il ne peut pas la forcer d'aller avec lui dans un vilain endroit [3], tandis que l'on peut la faire passer d'un vilain dans un beau. R. Simon b. Gamaliel dit : même en ce dernier cas, on ne peut pas la contraindre ; car, même une belle demeure inusitée peut nuire à la santé.

11. Tous peuvent conduire en Palestine, mais non pas en faire sortir ; de même, tous peuvent conduire à Jérusalem, mais non pas en faire sortir. Si un individu a épousé une femme en Palestine et s'il a divorcé avec elle en Cappadoce [4], il lui paye le douaire avec les monnaies de la Palestine (qui sont inférieures à celles de l'autre pays). S'il l'a épousée à Cappadoce, et le divorce a lieu en Palestine, il paye également avec les monnaies de la Palestine ; R. Simon b. Gamaliel dit qu'en ce cas, il paye avec les monnaies de Cappadoce. S'il l'a épousée à Cappadoce et répudiée sur place, il la paye avec de l'argent de ce dernier pays.

La Mischnâ interdit de contraindre la femme à un grand déplacement, s'il s'agit d'un habitant de la Judée qui a épousé une femme de la Galilée, ou d'un Galiléen qui a épousé une femme de la Judée ; mais si un habitant de la Judée épouse en cette même province une femme venant de Galilée (qui s'est déjà déplacée), ou si un Galiléen épouse en cette même province une femme venant

1. Une dette ne paie pas l'autre (Code Nap., art. 1298). 2. V. Neubauer, *Géographie*, p. 55. 3. Loi établie en faveur de la femme. 4. C.-à-d. hors de la Palestine. Ce terme a paru si étrange à Maïmoni qu'il lui a donné pour équivalent l'hébreu Kaftor, ou l'arabe *Timiati* (selon les éditions), ou plutôt *Demiat* (selon le ms. de Londres, *Oriental mss.*, n° 2391), mot pour lequel Obadia de Bertinoro a : Damat. V. ma notice sur Al Harizi, p. 7, n. 10.

de Judée, on peut la forcer de venir habiter la province du mari (si elle l'a quittée pour rentrer à la maison paternelle). Aussi, le contrat devra porter : « Moi un tel, de la province de Judée, j'ai épousé telle femme en Judée » ; en ce cas formel, la femme sera tenue d'habiter le même pays ; mais si le contrat atteste qu'un tel de la Judée a épousé une femme en Galilée, celle-ci ne sera pas contrainte au déplacement ; de même, s'il est dit qu'un tel de la Galilée a épousé en Galilée une femme du dehors, elle est forcée de rejoindre son mari, mais elle ne l'est pas si celui-ci, venant de la Galilée, l'a épousée en Judée. On a enseigné[1] : on peut obliger la femme de quitter une ville habitée en majeure partie par des païens, pour se rendre dans une ville habitée entièrement par des Israélites, non à l'inverse, de quitter la ville entièrement habitée par des Israélites pour une ville où la majeure partie est païenne. — D'où sait-on que « même une belle demeure inusitée peut nuire à la santé » ? C'est que, dit R. Lévi au nom de R. Hama ou au nom de Hanina, il est écrit (Genèse, XIX, 19) : *de crainte que le mal ne m'atteigne et que je meure.* Or, comment Lot a-t-il pu éprouver cette crainte, en quittant la plaine de Sodom pour se réfugier sur la montagne voisine (au climat plus sain) ? C'est que même une demeure plus belle (ou plus saine), inusitée, peut nuire[2] à la santé.

Si le mari veut se rendre en Palestine et la femme s'y refuse, elle y sera tenue ; mais si elle veut et lui ne veut pas, il n'y sera pas tenu. S'il veut se rendre à Jérusalem et elle s'y refuse, elle y sera tenue ; mais si elle veut et lui ne veut pas, il n'y sera pas tenu. Au contraire, lorsqu'il veut quitter la Palestine, et elle s'y refuse, on ne la force pas de sortir du territoire sacré ; mais si elle veut quitter et lui ne veut pas, on pourra l'empêcher de partir. — « En cas de divorce, le mari paye (le divorce) avec de l'argent palestinien. » Ceci prouve que cette monnaie est considérée comme la meilleure de tous les pays, et cet avis confirme celui qui dit que l'obligation de payer le douaire de la femme est un devoir légal, contrairement à l'avis de R. Simon b. Gamaliel ; or, on a enseigné[3] : ce devoir est d'ordre légal ; selon R. Simon b. Gamaliel, c'est une simple prescription rabbinique.

1. Tossefta à ce tr., ch. 12. 2. Jeu de mots entre le terme *bôdeq* signifiant : *qui peut nuire,* et le mot *badaq,* atteindre. V. Rabba à Genèse, ch. 20. 3. Cf. ci-dessus, I, 2, et IV, 12.

# TRAITÉ NÉDARIM

## CHAPITRE PREMIER

1. Toutes les appellations [1] des vœux équivalent aux vœux mêmes exprimés, comme celles des sentences d'anathème sont semblables à ces anathèmes, et celles des interdits par serment ressemblent à l'expression même des serments; enfin, celles de la privation par naziréat ressemblent à ces engagements mêmes. Si quelqu'un dit à son prochain : « Je fais vœu de me tenir à distance de toi », ou « je me sépare de toi », ou « je m'éloigne de toi », ou « je ne veux rien manger de toi », ou « je ne veux rien goûter de ce qui est à toi », tous les actes qu'il s'est ainsi interdits le seront en réalité. S'il dit : « Que je te sois en horreur », il y a lieu, selon R. Akiba, de pencher en ce cas vers la sévérité [2]. Celui qui s'est engagé dans un vœu selon les impies [3] s'astreint par suite au naziréat, avec obligation finale d'offrir un sacrifice et de subir les conséquences d'un serment inutile (la pénalité des coups de lanière); mais s'il dit vouloir adopter le procédé des hommes sans reproche (prudents), cela n'équivaut à aucune parole (et l'individu reste libre). La déclaration de s'engager selon leur offrande volontaire entraîne le naziréat et l'obligation d'un sacrifice à l'issue de la période de temps engagé.

Comme il est écrit (Nombres, XXX, 3) : *Si un homme s'engage par vœu*, on déduit du terme final explétif que les diverses appellations des vœux équivalent aux vœux mêmes [4]. Puis (ibid.) : *ou s'il a juré* ; là aussi le mot superflu *par serment* indique l'extension des appellations diverses d'interdit par serment à l'instar des serments eux-mêmes. Ainsi, il est dit (Lévit. XXVII, 28) : *cependant tout anathème* ; du terme suivant *qui sera en anathème* (superflu), on conclut que les diverses appellations des sentences d'anathème ressemblent (par le fait) aux anathèmes. De même encore il est dit (Nombres, VI, 2) :

1. D'ordinaire on traduit *kinouï* : « renonciation par simple parole ». Le *Wörterbuch* de J. Levy, *s. v.* a : *Umschreibungen der Gelübdeformeln,* transcriptions (autres dénominations) de ces formules. 2. Littéralement : *R. Akiba gratta,* se frotta ensemble les lèvres (en entendant l'énoncé de cette formule), afin de désigner ainsi mentalement (sans se prononcer) qu'il faut suivre l'avis sévère et s'abstenir de manger dans le voisinage de cet homme. 3. Tandis que les gens pieux se gardent bien de faire des vœux, de crainte de ne pas pouvoir les tenir parfaitement, les impies (gens légers) les énoncent à la hâte, sans souci, et il leur arrivera p. ex. de s'interdire la jouissance d'un pain placé devant eux, qu'ensuite par mégarde ils rompent et mangent. 4. Cf. J., tr. *Nazir*, I, 2 (f. 51[a]).

*le vœu d'être Naziréen* [1] ; à quoi bon ajouter l'expression *de s'abstenir* ? C'est pour dire que les diverses appellations de la privation par naziréat ressemblent à ces engagements mêmes. Toutes ces interprétations s'expliquent bien selon R. Akiba, qui est d'avis de tirer parti des expressions explétives ; mais comment les justifier selon R. Ismaël, qui dit qu'il arrive souvent d'user de termes redondants [2] et que la Bible s'exprime selon le langage usuel, comme p. ex. (Genèse, XXXI, 30) : *tu vas,* ou (id.) *tu soupires*, ou (ibid. XL, 15) : *j'ai été enlevé.* C'est que le verset entier relatif aux vœux dit : *Lorsqu'un homme fait un vœu à l'Eternel, ou s'impose par serment une interdiction à lui-même, il ne devra pas profaner sa parole* ; à quoi bon ajouter encore : *Tout ce qu'a proféré sa bouche, il doit l'accomplir* ? C'est pour en conclure que les appellations des vœux équivalent aux vœux mêmes, et celles des interdits par serment ressemblent à l'expression même des serments. Mais d'où sait-on que les sentences d'anathème ressemblent aux anathèmes ? On le déduit par analogie [3] entre le mot *vœu* employé ici (Nombres, XXX, 3) et le même mot usité pour les anathèmes (Lévit. XXVII, 2) ; or, comme en ce dernier passage, les diverses appellations soit des vœux, soit des serments, ressemblent à ces actes eux-mêmes, l'expression semblable employée ici indique que les sentences d'anathème ressemblent aussi à l'anathème. On sait aussi que les diverses appellations du Naziréat équivalent au naziréat par analogie des mots *vœux*, employés 2 fois ; or, dans le 2e passage, les diverses formes de serment équivalent au serment, de même les diverses appellations du Naziréat équivalent au naziréat. Mais alors quel compte R. Akiba tient-il des mots (inutiles) *selon l'expression de sa bouche*? Ils signifient, selon lui, qu'il faut remplir un vœu s'il est entièrement conforme à l'expression ; mais en cas d'annulation partielle, il sera rompu. Mais R. Ismaël (qui applique déjà ladite phrase à une autre déduction) n'est-il pas de cet avis ? Il tire du même passage biblique la déduction relative à cet avis, outre celle qui concerne l'extension aux appellations diverses d'un même acte. Comment R. Ismaël n'applique-t-il pas à l'extension les mots *le vœu d'être naziréen de s'abstenir* (où il y a un terme superflu, non redondant) ? Ils indiquent, selon lui, qu'un homme peut assumer un second naziréat pendant qu'il accomplit un premier. Est-ce à dire que R. Akiba ne partage pas cet avis (en appliquant ces mots à l'extension des appellations du naziréat) ? Si ; mais il tire plusieurs déductions de l'expression redondante de s'abstenir (qui suit les mots *le vœu d'être Nazir*), y compris la faculté d'assumer un 2e Naziréat pendant l'accomplissement du 1er.

Pourquoi, au sujet des estimations, des anathèmes, des échanges et des consécrations, tous énoncés dans le texte biblique (Lévit. XXVII), n'est-il pas question des diverses appellations à employer à leur égard ? C'est que, fut-il

1. M. le gr. R. Wogue, à ce verset, traduit : *abstème.* 2. V. p. ex. tr. *Yebhamoth,* VIII, 1 ; tr. *Sota,* VII. 5. Cf. Grætz, *Geschichte,* t. IV, p. 427. 3. Cf. Sifri, section *Nassô,* ch. 22.

répondu, il est inutile de parler des corruptions du terme *dévouer*, telles que 'Arafin, 'Aracin, 'Araquin, comme les mots (corrompus) Temoufa, Temarna, Temouqa, équivalent au sens d'échange, et les mots Hegder, Hegzer, Hegram, signifient : consacrer au sanctuaire. Ceci est juste d'après celui qui dit qu'une dénomination vague pour dévouer un objet au culte suffit à le consacrer au service du Temple [1] ; mais d'après celui qui dit qu'en un tel cas de désignation vague, l'objet *dévoué* revient aux cohanim, pourquoi ne pas parler aussi les divers modes possibles de désigner l'oblation? Il a paru inutile de relever les termes inusités Troufa, Trouça, Trouqa (corruptions de *Trouma*, oblation).

R. Jacob b. Aḥa dit qu'il y a discussion entre R. Yoḥanan et R. Eléazar sur le point suivant : selon le 1er, on est passible de la pénalité des coups de lanière en cas d'infraction d'un interdit de jouissance [2] ; selon R. Eléazar, on n'est pas passible d'une telle pénalité (la défense négative n'est pas formelle). Voici, selon R. Jacob b. Aḥa, l'argumentation de R. Yoḥanan à l'opposé de l'avis de R. Eléazar : puisque d'après toi, on n'est point passible d'une telle pénalité en cas d'infraction de l'interdit, comment se fait-il qu'il soit dit plus loin (IV, 4) : « Celui qui s'interdit par vœu de jouir de son prochain et lui rend une visite de malade (devoir religieux) devra rester chez lui debout, sans s'asseoir » ? Il ne devrait même pas entrer chez le prochain, en raison de l'interdit ? Là, répondit R. Jérémie, il y a cette distinction à établir qu'en vue de la bonne harmonie entre prochains, une telle visite est permise. Mais alors, demanda R. Yossé, si la bonne harmonie est un motif prépondérant, est-il aussi permis en cas de maladie d'enfreindre le serment fait de ne pas entrer chez lui ? Et pourtant il est dit plus loin (II, 2) : les vœux relatifs à l'accomplissement de pratiques religieuses (d'ordre légal) restent interdits, tandis que les serments relatifs à ces cas sont annulés par suite d'inapplication ; or, pour le précepte rabbinique de visiter les malades, l'interdit par serment est-il inapplicable (et par suite annulé), ou non ? (Question non résolue).

Quelle est la formule d'interdit légal? Dire p. ex. que cette miche de pain me soit interdite à l'égal du jour où mon père est mort, ou comme le jour du meurtre d'un tel, ou comme le jour où j'ai vu Jérusalem en ruine [3] ; c'est là l'expression légale. Selon R. Aba, R. Yoḥanan et Rab ajoutent tous deux qu'il faut au préalable s'être interdit de manger en un tel jour. Toutefois, objecta R. Yossé, si le vœu d'interdit porte déjà sur un tel jour, il est inutile de redire que l'interdit sera légal au jour du décès de son père, etc., et il suffit de dire vouloir être en état pareil audit jour. Celui qui exprime la défense d'une telle miche de pain, ou qui formule l'interdit de manger tel pain, exprime pour ainsi dire un serment. Comment se fait-il que tantôt il soit dit : l'interdit équivaut au serment, de sorte qu'il y ait culpabilité pour chaque défense

1. Tr. *Erakhim*, VIII, 5, et ci-après, II, 4, fin. 2. Eu égard au texte biblique (des Nombres, XXX, 3) : « Il ne faut pas violer sa parole » (qui est négatif). 3. Tossefta à ce tr., ch. 1.

enfreinte et chaque serment non tenu, et tantôt il est dit d'une façon dubitative que l'interdit ressemble à une sorte de serment, sans affirmer si l'obligation (la culpabilité) est la même aux deux cas? C'est que, répond R. Eléazar, il y a en effet 2 enseignements divers à ce sujet (l'un les place tous deux sur le même pied ; l'autre en doute). R. Jérémie dit : tout l'enseignement émane d'un seul docteur (dont la fin explique le commencement) ; si l'interdit a été exprimé sous forme de vœu, il est applicable de cette façon ; s'il a été exprimé sous forme de serment, il est applicable comme tel ; en d'autres termes, si l'on a dit « qu'il me soit interdit », c'est la formule du vœu ; si l'on a dit « que cet objet me soit interdit et que je ne puisse y goûter », c'est la forme du serment[1]. — On vient de dire que si l'interdit revêt la forme de serment, on est coupable pour chaque infraction et chaque serment violé. C'est vrai, observe R. Yossé, s'il s'agit de 5 miches de pain[2] ; mais, pour un même pain, dès qu'il a été l'objet d'un serment, il est considéré à l'égal de la charogne ; or, à partir de ce moment, les serments prononcés à ce sujet ne concernent que des interdits, sur lesquels le serment n'a plus de prise. R. Ḥanania dit qu'il peut même s'agir d'un seul pain, selon ce qui a été enseigné[3] : il faut noter cette aggravation du serment, quant au passé, que si l'on a prêté serment à 2 reprises, de n'avoir pas mangé de ce pain, on est coupable pour chaque serment énoncé (compté à part) ; pour les serments énoncés en vue de l'avenir, disant « je n'en mangerai pas » (plusieurs fois), on n'est coupable qu'une fois. S'il est admis au contraire que ce n'est pas un interdit par serment (mais par vœu), on est coupable pour chaque interdit à part.

R. Judan dit : la restriction émise ci-dessus (qu'un serment n'a plus de prise sur l'interdit après le 1er) est vraie si l'on s'est servi d'abord d'une formule de vœu, puis de celle d'un serment, non à l'inverse, si le serment précède la formule de vœu ; car ce dernier est toujours applicable à un interdit, tandis que le serment ne l'est pas. R. Yossé interprète ainsi les mots bibliques *d'interdire une défense* (Nombres, XXX, 3) : celui qui dit « qu'un tel objet *me* soit interdit », ou « *lui* soit interdit » accomplit un vœu qui devient effectif ; mais s'il dit « que cet interdit à moi, ou à lui, ait lieu en vertu du serment », ce dernier n'a pas de prise sur le vœu et s'annule. Ainsi R. Judan dit : les vœux relatifs à l'accomplissement de pratiques religieuses restent des interdits ; mais les serments relatifs à ces cas sont annulés par suite d'inapplication ; donc, selon lui aussi, celui qui dit « qu'un tel objet me soit interdit », ou « lui soit interdit » accomplit un vœu qui devient effectif ; mais s'il dit « que cet interdit à moi, ou à lui, ait lieu en vertu du serment », ce dernier n'a pas de prise sur le vœu et s'annule.

« Si quelqu'un avise son prochain avoir fait vœu de se tenir à distance de lui, etc. », dit la Mischnâ. En un tel cas, dit R. Yossé b. Ḥanina, l'interdit entr'eux est réciproque ; car c'est comme s'il avait dit : « Et je *te* serai inter-

1. L'infraction est passible d'un sacrifice de péché. V. B., tr. *Schebouoth*, f. 28.
2. V. ci-après, II, 3. 3. Tossefta au tr. *Schebouoth*, ch. 2.

dit » (tu seras aussi loin de moi). Ce procédé est semblable à celui qui a dit : « que ce pain me soit interdit »; il va sans dire alors qu'il devra s'en tenir éloigné et que l'interdit est, pour ainsi dire, réciproque, quels que soient, du reste, les termes employés pour exprimer l'interdit, « de moi », ou « par moi », ou « de toi », ou « que je le sois à toi », ou « envers toi », ou « toi à moi », ou « sur moi ». On a enseigné[1] : les formules « je veux m'abstenir de toi », ou « que je sois séparé de toi », constituent des vœux. Mais alors, demanda R. Jérémie, pourquoi ne pas enseigner aussi que l'expression « que j'en sois enlevé » équivaut à un vœu? C'est inutile, dit R. Yossé, puisqu'il a été dit plus loin (XI, 12) : Celle qui déclare être retranchée[2] du milieu des Juifs a droit à la restitution du douaire lors du divorce. — « Si quelqu'un avise son prochain avoir fait vœu de ne rien manger à lui, ni rien goûter de chez lui, etc. », est-il dit ensuite. Même cette simple formule, dit R. Éléazar au nom de R. Oschia, est effective ; parce qu'il y a prise pour l'obligation d'un sacrifice. R. Aboun b. Ḥiya demanda : celui qui dit simplement « je ne mangerai rien de toi » (sans jurer), est-il engagé par l'interdit, en raison de l'aptitude au serment? C'est l'habitude des hommes, répondit R. Yossé, de dire : le manche de la cognée, χαλκός, mais il n'est pas d'usage de dire : la cognée du manche (de même, on n'admet pas l'expression renversée : « Je ne mangerai rien de toi, je le jure », qui est nulle). — « Si quelqu'un annonce à son prochain vouloir lui être en horreur, il y a lieu en ce cas de pencher vers la sévérité », dit la Mischnâ : c.-à-d. R. Akiba était disposé à lui interdire tous les biens, selon ces mots (Ezra, X, 8) : *toute sa fortune sera anathématisée, et il sera séparé de l'assemblée de la captivité.* Est-ce que les autres sages (opposés à R. Akiba) ne tirent pas la même déduction de ce verset? Selon eux, être repoussé par jugement du tribunal est une sévérité grave, dont on ne tire pas une déduction ultérieure.

« Celui qui s'est engagé dans un vœu, selon les impies, s'astreint par suite au Naziréat, avec obligation finale d'offrir un sacrifice et de subir les conséquences d'un serment inutile. » Par ces mots, dit Samuel, on entend qu'il peut survenir l'une de ces conséquences, ou le Naziréat, ou le sacrifice, ou la faute d'avoir juré en vain (non toutes). R. Zeira dit : le Naziréat entraîne les 3 conséquences. Sur quoi, R. Abin ajoute : si l'on veut justifier l'avis de R. Zeira (non opposé à Samuel), il faut l'expliquer par cette comparaison : Quelqu'un a devant soi une grappe de raisin, et si un homme survenant lui déclare vouloir s'abstenir de cette grappe, il sera Nazir ; puis un autre vient déclarer qu'il assume la triple conséquence du vœu (à la manière des impies), de sorte qu'il subira les suites du Naziréat, avec l'obligation d'offrir le sacrifice et la conséquence d'un serment inutile. On a enseigné : l'expression « selon leur offrande volontaire » est sans effet ; ceci prouverait qu'il arrive aux impies de promettre des offrandes ; pourtant, dès lors que cette promesse a été faite, ce n'est plus un impie. Aussi, notre Mischnâ (parlant de vœu des

1. V. ci-après, XI, 13 (f. 42[4]). 2. Comme enlevée.

impies) exprime l'avis de R. Judan, qui dit[1] : du verset (Ecclés. V, 4) *Mieux vaut pour toi ne pas faire de vœu que d'en faire un et ne pas l'accomplir*, on conclut que le meilleur de tout est de ne pas faire de vœux ; selon R. Meir, on déduit de ce verset que le meilleur procédé est d'énoncer un vœu, puis de l'accomplir. Ainsi, il est dit (Ps. LXXVI, 12) : *Faites des vœux et acquittez-vous en l'Éternel.* Comment faire ? (D'où vient que la crainte de négligence énoncée pour le vœu n'existe pas à l'égard d'une promesse de don ?) Pour le don, à peine est-on assis au parvis du Temple, que l'on désigne p. ex. telle victime à servir d'holocauste (et il n'y a plus de retard à craindre). R. Abin dit au nom de R. Juda d'avoir recours à cette échappée (s'il s'agit de délier d'un vœu) : Si tu avais su que l'énonciateur d'un vœu est appelé impie, l'aurais-tu exprimé ? (Non ; donc, renonce et sois dégagé). R. Yanaï (en ce cas) invoquait ce verset (Prov. XX, 25) : *C'est un danger pour l'homme de précipiter* (proférer imprudemment) *ce qui est sacré et d'examiner les vœux après* ; or, par ces derniers mots, on entend qu'à la suite des vœux on commence à examiner le registre, πινάξ, de l'individu (pour scruter ses œuvres), et mieux vaut y renoncer. Selon une autre explication de ce même verset, après le retard d'un vœu, le registre de l'homme sera scruté. Ainsi, il était arrivé à quelqu'un qui avait fait vœu d'offrir un holocauste de tarder à l'apporter ; son navire fit naufrage en mer.

« Celui qui dit vouloir adopter le procédé des hommes sans reproche a énoncé une parole vaine. » Ceci prouverait que même les gens prudents émettent des vœux ; pourtant, dès qu'un homme fait un vœu, il n'est plus sans reproche. Aussi, notre Mischnâ (parlant d'offrandes volontaires des gens prudents) émane de R. Juda, puisque l'on a enseigné en son nom : jadis, les gens pieux désiraient offrir le sacrifice de péché ; mais comme la Providence ne leur donnait pas lieu de pécher, ils se vouaient à l'abstinence, pour avoir sujet d'offrir ce sacrifice. R. Simon dit : C'était un péché de leur part de faire ce vœu d'abstinence, comme il est dit (Nombres, VI, 11) : *Il le fera absoudre du péché qu'il a commis envers son âme*[2] ; or, cet homme est coupable contre lui-même de s'être mortifié en se privant de vin. Cet avis de R. Simon est conforme à celui de Siméon le juste, dont on rapporte qu'il a dit[3] : De ma vie je n'ai goûté au sacrifice de délit qu'immole le Naziréen, sauf une fois. Un jour, je reçus un homme du Midi (Nazir). Je le vis : il avait de beaux yeux, une mine agréable, et ses cheveux tombaient en riches boucles sur sa figure. Pourquoi, lui demandai-je, porter les ciseaux sur cette belle chevelure ? — — J'étais, répondit-il, le berger de mon père dans la ville que j'habitais. Un jour, en puisant de l'eau à la source, je regardai avec satisfaction mon image, *pupa* ; un mauvais penchant allait s'emparer de moi et me perdre, lorsque je

1. Cf. Rabba à Lévitique, ch. 37. 2. Littéralement : *par ce cadavre.* Pour l'exégèse de ce verset, v. les notes à la traduction du *Pentateuque* par M. le gr. R. Wogue, t. III, p. 83. 3. V. tr. *Nazir*, I, 6 ; Rabba à Nombres, ch. 10 ; Cf. J. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 52 ; H. Rodrigues, *Midraschim*, p. 85.

dis : Méchant, quoi! tu veux t'enorgueillir de ce qui ne t'appartient pas, et qui deviendra vermine et poussière! Par Dieu, je couperai ces cheveux en l'honneur du Ciel. — Aussitôt, continua Siméon, je l'embrassai sur la tête et lui dis : Puisse-t-il y avoir en Israël beaucoup de gens comme toi, accomplissant la volonté du Seigneur. De toi, le Pentateuque dit (ibid. 2) : *Si un homme ou une femme fait expressément vœu d'abstinence, de s'abstenir en l'honneur de l'Éternel.* R. Mena demanda : à quoi bon constater l'analogie entre l'avis de R. Simon et celui de Siméon le juste (pontife), puisqu'en tous cas il a dû arriver à ce dernier de manger d'autres sacrifices de péchés, offerts par exemple pour consommation involontaire de graisse interdite, ou de sang? C'est que, selon la pensée de Siméon le juste, bien des gens formulent des vœux par emportement; dès lors, un vœu ainsi formulé finira par être négligé, et, par suite, le sacrifice offert à ce propos équivaudra à l'égorgement d'animaux profanes au parvis; tandis que le vrai sage (prudent) énonce un vœu l'esprit calme, lorsque sa bouche et son cœur sont d'accord.

2. Dire à son prochain « je m'interdis telle jouissance », en employant soit le mot *qonam*, soit *qonah*, soit *qonass*[1], c'est énoncer un synonyme du terme *sacrifice* (et de la défense qu'il comporte). Si l'on a exprimé l'interdit par l'un des termes *Haraq*, ou *Harakh*, ou *Haraf*[2], on a formulé les synonymes de l'anathème (avec ses conséquences légales). Si l'on a dit *Naziq*, ou *Nazih*, ou *Pazih*, cela équivaut à l'engagement par Naziréat; de même en employant pour l'interdit les mots *Schboutha*, ou *Schqouqa*, ainsi que le mot *Mohi* pour vœu, on s'est servi des synonymes de serment (avec ses suites juridiques).

Par la Mischnâ, on sait quelles formules sont effectives pour ce que l'on s'interdit à soi-même; mais les mêmes termes servent-ils à déclarer des objets consacrés au culte divin[3]? On peut résoudre cette question à l'aide de cet enseignement[4] : Si, à la demande faite d'emprunter une hache, le prochain répond en jurant ne pas en avoir, et l'emprunteur (fâché) s'interdit par vœu (qônam) de tirer jamais parti des biens du premier, s'il a une hache qu'il ne veut pas prêter, ces biens restent interdits au second jusqu'après vérification d'absence de hache (donc, cette formule suffit à effectuer l'interdit des biens d'autrui). Toutefois, objecte R. Taḥlifa, de Césarée, il y a cette distinction à établir là que le même langage, servant à l'un pour affirmer ne pas avoir de hache, sert à l'autre pour effectuer l'interdit des biens d'autrui, en raison de ce dilemme : ou la hache a été consacrée (interdite) par l'expression du premier, et les biens du même l'ont été par l'adjuration du second; ou ni l'un ni les autres n'ont été consacrés (on ne peut donc rien conclure de là), et la déduction serait seulement justifiée, d'interdire ses biens au prochain par cette for-

1. Ce sont 3 modes différents du même terme corrompu. 2. Ce sont les corruptions du mot *Haràme*. 3. De façon à les interdire pour tous, ou à s'interdire ceux du prochain. 4. Tossefta à ce tr., ch. 4.

mule, si après le refus de prêt le second avait ajouté qu'il interdit aussi ses biens à son prochain. Au contraire, dit R. Josua b. Ḥanania, il semble prouvé par cet enseignement que l'interdit est applicable : si en cas de constatation du manque de hache on avait dit que les biens du 1er restent permis, sans rien ajouter, on comprendrait que l'autre motif l'emporte ; mais puisqu'il est ajouté audit enseignement : « ces biens restent interdits jusqu'à vérification d'absence de hache », aussi longtemps qu'il y a doute sur cette présence, les biens restent interdits. Il en résulte que l'homme peut consacrer des biens au culte divin, en employant le terme *qônam* (usité au présent cas). R. Jérémie demanda : est-ce que l'on peut s'interdire un objet à soi-même en employant un terme ambigu, servant aussi bien à désigner un objet profane qu'à désigner un sacrifice ? Oui, fut-il répondu, le mot *qônam* étant vague. Cependant, ceci ne prouve rien, et l'on ne peut rien déduire d'un terme corrompu, pas plus que des mots *Schboutha*, *Schqouqa*. Pourtant, Bar-Qapara a enseigné que l'appellation *Heress* (au lieu de Ḥerem) a le sens d'anathème [1], bien que ce mot ait le sens habituel de tesson (n'en résulte-t-il pas qu'on applique au terme sa signification la plus grave, impliquant l'obligation de sacrifice) ? C'est que, dit R. Zeira, ce mot peut avoir parfois le sens de Très-haut, comme dans ce verset (Job, IX, 7) : *Il commande, Heress, au soleil, qui ne se lève pas.*

R. Simon b. Lakisch dit : les termes en question sont des expressions populaires (erronées), comme il arrive à des Nabathéens d'appeler le Ḥaspa (tesson) Kaspa (argent). — R. Yossé dit : l'avis de la Mischnâ (d'attacher de la valeur aux appellations corrompues du mot Nazir) est nécessaire pour les localités où ce n'est pas l'usage de s'exprimer ainsi ; mais dans les localités où c'est l'habitude, cela va sans dire, puisqu'il est évident qu'une appellation défectueuse du Naziréat n'en empêche pas la réalisation. — La Mischnâ parle des termes Schboutha, Schqouqa (corruptions de *Scheboua'*, serment). R. Ḥiya enseigne qu'il faut y joindre les appellations corrompues Schbouqa, Schqoua', Schqouda. De même, il est question de vœu énoncé par la formule *Mohi*, par corruption de *Momi*, ou du serment formulé par Moïse, dont il est dit (Exode, II, 21) : *Moïse consentit à rester chez l'homme.* Mais, demanda R. Yôna, pourquoi ne pas dire qu'il s'agit d'une formule de serment analogue à celle dont s'est servi Saül, dont il est dit (I Sam. XVII, 39) : *Il ne voulut pas* [2] *marcher* ? (Question non résolue). — Si l'on dit « que par ma droite ceci me soit interdit », ou « par la gauche », ce sont des formules réelles de serment. C'est que, dit R. Mathnia, il est écrit (Daniel, XII, 7) : *Il leva la main droite et la gauche vers le ciel, et jura par Celui qui vit éternellement.*

3. Celui qui dit : « Ce que je mangerai de ce qui t'appartient sera pour moi comme non profane (mais sacré), ou non approprié pour moi, ni

1. V. J., tr. *Nazir*, I, 1 (f. 51a). 2. Le sens habituel, dont l'exegète se détourne ici, est : Saül *essaya*...

permis, que ce soit pur ou impur, qu'il s'agisse d'un reliquat de sainteté (resté après son temps), ou de ce qui est devenu repoussé (par suite d'une pensée défectueuse lors de l'offre [1]) », se rend cet objet interdit. Mais s'il dit : « Je le considère comme un agneau (à offrir), ou comme les cellules (du Temple), ou comme les bois (à brûler sur l'autel), ou comme les feux, ou comme l'autel, ou comme le parvis sacré, ou comme Jérusalem », si enfin il a formulé son vœu par l'un des ustensiles de l'autel, bien qu'il n'ait pas mentionné le mot *sacrifice*, c'est un engagement qui entraîne le sacrifice. R. Juda dit : contracter un engagement, en disant « Jérusalem [2], » est non avenu.

Il faut entendre ainsi la Mischnâ : « Ce que je mangerai du tien ne sera pas pour moi comme profane, mais considéré à l'égal des sacrifices (sacré) ; ce sera inapproprié à moi, mais valable pour l'autel ; ni permis à moi, mais à l'autel ; ce sera pur pour l'autel, non pour moi, ou impur pour moi et convenable à l'autel. » En d'autres termes : même l'objet approprié ou permis ne sera pas pur pour moi, mais impur ; ou bien : ce ne sera ni approprié, ni permis, de façon à être considéré comme pur, mais impur. Quant à ce qui est devenu repoussé, il importe peu qu'il s'agisse d'un holocauste qui a été l'objet d'une pensée défectueuse lors de l'offre, ou qu'il s'agisse de sacrifice pacifique ; mais pour le défaut par reliquat après le temps légal, il y a cette distinction à établir que l'holocauste devient impropre de suite (et l'interdit ainsi énoncé devient formel), tandis que le sacrifice pacifique a une plus longue latitude de temps, jusqu'à ce que le reliquat devienne impropre [3]. Or, si quelqu'un adopte pour formule d'interdit ces mots : « Cet objet me sera aussi sacré que le reliquat de sacrifice pacifique », de quel instant s'agira-t-il ? (Question non résolue). — Par le terme « comme l'agneau » que faut-il entendre ? Selon R. Yoḥanan, on le compare à l'agneau du sacrifice quotidien ; selon les sages de là-bas (de Babylone), ce sera semblable au petit de la victime de péché (que l'on fera périr) ; selon R. Simon b. Lakisch, ces mots rappellent le bélier du patriarche Abraham (offert lors du sacrifice projeté d'Isaac, Genèse, XXII, 13). R. Ḥiya a enseigné un avis conforme à celui de R. Simon b. Lakisch, en disant [4] qu'il s'agit d'une victime n'ayant jamais sucé le lait de sa mère (soit le bélier d'Abraham). Toutefois, fut-il observé, d'après l'avis des sages babyloniens (qu'à défaut de victime offerte sur l'autel, il peut s'agir d'autre sacrifice en cas de vœu), la Mischnâ devrait admettre comme formule d'interdit l'expression « comme au parvis ». De même, dit R. Abin, d'après l'avis de R. Simon b. Lakisch, la Mischnâ devrait parler de la formule d'interdit « comme les sacrifices offerts à l'autel » (y compris le bélier d'Abraham). Enfin, dit R. Yossé b. R. Aboun, même d'après l'explication de R. Yoḥanan, on peut ob-

1. Tous ces termes sont applicables au sacrifice. 2. Sans dire : « *Comme Jérusalem.* » 3. En ce cas, il y a doute sur la portée de l'interdit, qui peut se référer au commencement. 4. Rabba à Genèse, ch. 26.

server que la Mischnâ devrait admettre aussi comme formule d'interdit les expressions : « Comme l'enlèvement des cendres de l'autel intérieur, ou du chandelier sacré. »

Par « cellules du Temple », on entend celle au bois, ou celle aux victimes. Par « bois », on entend les fagots à brûler sur l'autel. Par « feux », on entend les flammes ; par « autel », les victimes à y offrir ; par « le parvis sacré », les victimes présentées là ; par « Jérusalem », les sacrifices offerts là. — « S'il a formulé son vœu par l'un des ustensiles de l'autel », savoir la pelle, la poële, ou la fourche. « R. Juda dit : contracter un engagement en disant *Jérusalem*, est non avenu », parce qu'alors la pensée ne se reporte pas sur ce qu'il s'agit d'y sacrifier, mais sur ses bois et ses pierres. Si quelqu'un formule un vœu en disant « par la Loi », l'objet visé reste permis, parce qu'alors on a seulement en vue la sainteté de la Loi, qui ne comporte pas d'interdit ; mais si l'on a dit : « par les préceptes qui y sont inscrits », l'interdit est applicable, car alors on a en vue les sacrifices qui sont énoncés là. Selon un autre enseignement, même un vœu basé sur les expressions « par la Loi et ses préceptes » n'entraîne pas d'interdit. Un tel avis, dit R. Abin b. Cahana, doit émaner de R. Simon, puisqu'au dire de R. Yoḥanan[1], R. Simon est d'avis qu'en cas de contestation d'un dépôt de froment, d'orge et d'épautre, il suffit, selon lui, que la véracité de l'assertion pour le froment soit prouvée pour entraîner la dispense du serment au sujet du reste (de même ici, où il y a connexité des expressions « par la Loi » et « par ce qui y est écrit », l'interdit n'est pas applicable, en raison de son inapplication au 1er terme). Toutefois, dit R. Yossé, tous sont d'avis qu'en ce cas il n'y a pas d'interdit, parce que la 1re expression « par la Loi » vise sa sainteté, et en ce cas le 2e terme vise aussi la sainteté de l'écrit (non des sacrifices).

4. Quelqu'un dit : « ce que je mangerai de toi me sera comme un holocauste, ou comme une offrande de farine, ou comme un sacrifice de péché, ou comme une action de grâce, ou une offrande pacifique » ; l'objet ainsi visé devient alors interdit; R. Juda en permet la jouissance. S'il dit : « Ce que je mangerai de toi sera pour moi le sacrifice », ou « comme un sacrifice », ou (tout court) « sacrifice », l'objet visé sera interdit. S'il dit : « au sacrifice [2], je ne mangerai rien de toi », R. Meir (seul) l'interdit. Si l'un dit à son prochain : « qu'il soit interdit à ma bouche de parler avec toi », ou « à ma main de travailler avec toi », ou « à mon pied de marcher avec toi », ces paroles constituent les interdits.

Tous reconnaissent que l'expression « le sacrifice [3] » n'entraîne pas d'interdit, mais l'expression « comme le sacrifice » l'entraîne ; il n'y a de discussion qu'à l'égard du terme *sacrifice* (tout court) : selon R. Juda, dire « sacrifice » équivaut à la 1re expression, et il n'y aura pas d'interdit ; selon les

1. Tr. *Schebouoth*, II, 4. 2. Littéral. : en non-sacrifice. La *Guemara* l'explique. 3. C'est l'animal encore vivant, non encore sacrifié, ni sacré.

autres sages, c'est analogue à l'expression « comme le sacrifice », et l'interdit subsiste. R. Juda leur observa ceci : puisque vous êtes aussi d'avis qu'en cas de serment, soit en ajoutant l'article (le), soit en l'omettant, il y a interdit, vous devriez admettre de même que le terme « sacrifice » (tout court) équivaut au même terme avec l'article, de sorte qu'il n'y ait pas d'interdit. Les sages répliquèrent qu'en raison du doute ils adoptent l'avis le plus sévère aux divers cas, tant pour le serment que pour l'emploi du terme *sacrifice*. Pour celui qui a employé les expressions « flûte », ou « la flûte », ou « à la flûte », ou « comme la flûte », « soit que je mange du tien, soit que je n'en mange pas », il n'y a pas d'interdit[1] ; mais en disant : « ne sera pas profane (sacré) ce que je mangerai du tien », on s'engage, de façon à provoquer l'interdit, lequel n'est pas applicable à l'expression « sera profane ce que je mangerai du tien ». — R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan[2] : l'avis exprimé par la Mischnâ au nom de R. Meir (qu'en disant « non sacrifice ce que je ne mangerai pas du tien », on provoque l'interdit) doit être compris en ce sens, qu'il y a lieu de conclure de la tournure négative quel est l'avis positif ; en d'autres termes : il n'est pas un sacrifice de là, car je n'en mangerai pas, et, par contre, s'il m'arrivait de vouloir manger du tien, ce ne sera pas profane, mais aussi sacré qu'un sacrifice (donc, il y aura interdit). Les expressions « ma marche te sera interdite », ou » ma parole te sera interdite » seront sans conséquence ; car, se ne sont pas des objets palpables, sur lesquels seuls le vœu ait prise ; or, par analogie des termes *vœu* usités 2 fois (Nombres, VI, 2, et Lévit. XXVII, 8), on conclut à l'obligation de porter le vœu sur des objets palpables. Aussi, lorsqu'on aura dit : « qu'il soit interdit à mon œil de te voir, ou à mon oreille de t'entendre », l'interdit sera réellement applicable. — Il va sans dire qu'aux termes de la Mischnâ, l'interdit « du travail de la main » avec le prochain sera réel. Si, malgré ce vœu, on a cultivé un sol avec son prochain, jusqu'à quel point l'interdit est-il effectif, pour que le prochain ne jouisse pas de cette culture ? Est-ce jusqu'à équivalence seule du salaire qu'il y aurait à lui donner pour ce travail, ou faut-il compter tout le profit que la terre a tiré de ce travail en commun ? De même, s'ils ont érigé ensemble un four, l'interdit porte-t-il sur la valeur du salaire qu'un ouvrier recevrait de ce chef, ou faut-il compter le total d'estimation de valeur du four ainsi érigé ? (Questions non résolues).

## CHAPITRE II

1. L'usage de l'objet visé devient permis si l'on se sert des expressions « que ce soit profane ce que je mangerai de toi », ou « comme de la chair de porc », ou « comme de l'idolâtrie », ou « comme les peaux d'animaux dont le cœur a été arraché vivant[3] » (à offrir aux idoles), ou « comme

1. Ce ne sont pas des consécrations à l'autel. 2. *Ibid.*, IV, 10. 3. Le texte jérusalémite a : comme des charognes (bêtes mortes d'elles-mêmes).

des bêtes déchirées », ou « comme des animaux reconnus malades », ou « comme des animaux en abomination », ou « comme des reptiles », ou « comme la pâte sacerdotale d'Aron », ou « comme son oblation » ; en ces cas, c'est permis[1]. Celui qui dit à sa femme : « tu seras pour moi comme ma mère » (aussi interdite), on laisse un accès libre d'autre part[2], afin d'éviter que le mari se conduise à la légère sous ce rapport (par l'impossibilité de tenir strictement le vœu). Celui qui fait vœu de ne pas dormir, de ne pas parler, de ne pas marcher, ou celui qui fait vœu de ne pas avoir de relations maritales avec sa femme, transgresse la défense négative de « ne pas violer sa parole » (Nombres, XXX, 3). Mais s'il jure de ne pas vouloir dormir, ni parler, ni marcher, ces actes lui sont interdits (puisqu'il faut tenir son serment, et qu'en ces divers cas ce serait impossible).

De l'expression *vœu à l'Éternel* (ibid.), on conclut que l'homme peut formuler seulement l'interdit par vœu à l'aide de ce qui est consacré à l'Éternel (comme le sacrifice, à l'exclusion de ce qui n'est pas sacré, selon l'énumération de la Mischnâ). A l'école de Rab, on a enseigné le contraire : les vœux, qui selon le texte biblique devraient être inapplicables[3], constituent cependant un interdit par mesure rabbinique, afin de ne pas habituer les hommes à prononcer des vœux, qu'ils négligeront ensuite ; c'est pourquoi il est dit (ibid.) : *il ne devra pas profaner sa parole*, il ne devra pas envisager un engagement verbal comme profane. Les compagnons d'étude ont d'abord supposé que l'interdit est seulement applicable aux vœux formulés par l'expression « en sacrifice », ou par serment (dont il est dit : *à l'Éternel*), non par tout autre terme ; on vient donc dire au contraire que, même par tout autre terme, l'interdit suit son cours, parce qu'il est dit (avec redondance) : *s'imposer un interdit à lui-même* (ibid., en tous cas). Ce dernier terme, selon un autre enseignement, signifie que l'on peut s'interdire un objet à soi-même, non à autrui ; selon d'autres encore, ce dernier terme vise une extension, savoir que l'on peut l'interdire même à d'autres. Les compagnons d'étude l'ont entendu ainsi : d'après le 1er avis, disant que le terme *lui-même* exclut autrui, il n'est pas loisible d'interdire son propre bien à un autre ; d'après le 2e avis, disant au contraire d'envisager ladite expression dans le sens d'une extension à autrui, on peut interdire son propre bien à d'autres, non s'interdire à soi le bien d'autrui.

Si quelqu'un dit à sa femme : « Tu seras pour moi comme ma mère » (interdite), ou : « que ta relation avec moi soit comme celle de ma mère », ou « comme la chair de ma mère », c'est une parole nulle (sans effet). Mais s'il dit : « Que ce pain soit pour moi (aussi interdit) comme la relation avec ma mère », faut-il en ce cas une consultation de sage, afin d'arriver à la libération d'un tel vœu, ou est-ce inutile ? On peut résoudre cette question à l'aide

1. Le vœu n'est pas réel s'il a pour base un engagement non réalisable. 2. Cet interdit pourra être levé. 3. Qui ne lient pas et laissent l'homme libre.

de la discussion suivante : Celui qui fait vœu de ne pas avoir de relations conjugales avec sa femme subira l'interdit, selon Rab ; Samuel le déclare libre (le vœu est inapplicable). Mais quel compte Samuel tient-il de la défense négative « de ne pas violer sa parole », citée par la Mischnâ ? Selon lui, c'est seulement analogue au fait de violer sa parole (par mesure rabbinique, non légale). Rab, au contraire, suit sa propre opinion, comme il vient d'être enseigné qu'à son école on a dit : les vœux qui, selon le texte biblique devraient être inapplicables constituent cependant un interdit d'ordre rabbinique, afin de ne pas habituer les hommes à prononcer des vœux qu'ils négligeront ensuite ; c'est pourquoi il est dit : *il ne devra pas profaner sa parole*, il ne devra pas laisser un engagement verbal comme profane. — Si quelqu'un jure ne pas vouloir dormir 3 jours (vœu impossible à tenir), on lui impose la pénalité des coups de lanière (pour faux serment), et aussitôt après il pourra dormir (le vœu étant nul). S'il jure ne pas vouloir manger 3 jours, on attend que, la faim l'emportant, il y renonce ; puis on lui impose la même pénalité.

2. Si quelqu'un dit : « Sacrifice que je ne mange rien de ce qui est à toi », ou « sacrifice que je mangerai du tien », ou encore : « Non sacrifice de ne pas manger du tien », l'objet visé est permis (l'engagement est nul). Mais s'il dit : « Je jure de ne pas manger du tien », ou « je jure si jamais je mange du tien », ou encore : « Non serment de ce que je ne mangerai pas du tien », la consommation de l'objet ainsi visé sera interdite. C'est là une formule plus grave parmi les serments que parmi les vœux, comme il y a par contre des interdits plus graves que les serments. Ainsi, par exemple, si quelqu'un dit : « Je fais vœu de me priver de construire une Soucca, de ne pas prendre le *Loulab*, de ne pas mettre des Téphilin », à la suite d'engagements par vœu, ces actes sont interdits [1] ; mais à la suite de serments, ils sont permis, car on ne saurait jurer de transgresser les préceptes légaux.

Puisque la Mischnâ adopte comme interdit l'expression « je jure si jamais je mange du tien [2] », pourquoi ne pas dire aussi que l'expression « je jure de ne pas manger du tien » laisse libre ? C'est pour enseigner « quelle formule est plus grave parmi les serments que parmi les vœux » ; aussi, il semble logique de dire que la formule précitée entraîne l'interdit d'après les sages, sans parler du cas où elle laisse libre celui qui l'a énoncée. De même, les vœux « que ce soit un sacrifice », ou « en sacrifice », ou « comme sacrifice » laissent libre, tandis que les serments selon la même forme entraînent l'interdit. — « La gravité des serments, en ce cas, est supérieure à celle des vœux, et parfois ces derniers sont plus graves ». Ainsi, du verset (Lévit. V, 4) : *Si quelqu'un, par un serment échappé à ses lèvres, s'est imposé un acte pénible ou agréable,*

1. Il s'est interdit d'accomplir tel acte, sans supprimer le précepte religieux.
2. Dans le sens futur, à la suite d'une insistance, comme l'explique le *Pné-Mosché*.

on conclut qu'il faut aux 2 cas la faculté de ne pas le faire, mais si l'on s'interdit de remplir un précepte religieux, le serment ne lui est pas applicable. Les compagnons d'étude avaient supposé que l'exclusion porte seulement sur le cas involontaire (en raison du sacrifice qu'il comporte, et dont il est question dans ce verset), non s'il s'agit d'un serment énoncé sciemment, qui entraînerait l'obligation ; mais R. Ismaël a enseigné de déduire du verset (Nombres, XXX, 3) : *Il accomplira l'expression de sa bouche*, l'exclusion d'un ordre divin (indispensable). Mais alors on devrait en dire autant des consécrations, qu'elles sont inapplicables à l'objet d'un précepte religieux ? Non, dit R. Yossa, au nom de R. Ila, il arrive parfois de consacrer sa Soucca à Dieu (et elle reste valable).

3. Il peut arriver qu'un engagement se superpose à un autre, mais il n'arrive pas qu'un serment se combine avec un autre. Voici comment : S'il arrive à quelqu'un de dire deux fois « que je sois *Nazir* si je mange », il est tenu pour chaque engagement d'observer la période d'un mois du Naziréat, et au cas où il a mangé il est coupable d'avoir transgressé chaque engagement. Mais s'il a dit trois fois : « je jure de ne pas manger », et qu'ensuite il a pourtant mangé, il est seulement coupable d'une transgression.

R. Yossé demanda : si (en présence de plusieurs pains) on a trois fois juré de ne pas en manger, et pourtant on en mange[1], est-on coupable pour chaque pain ? On peut résoudre cette question, répond R. Yossé b. R. Aboun, à l'aide de ce qu'il est dit : si quelqu'un jure ne pas vouloir manger de *ce* pain, puis jure 2 fois ne pas vouloir manger, en cas d'infraction, il n'est coupable qu'une fois ; c'est parce qu'au 1er serment il a désigné le pain ; donc, à défaut de cette désignation, chaque serment se réfère à chaque pain, et l'on serait autant de fois coupable. Abima, frère de Hipa, se vantait d'avoir étudié tour à tour le traité *Nedarim* (des vœux) et celui de *Schebouôth* (des serments). Hipa le mit à l'épreuve par ses questions et lui demanda[2] : Si quelqu'un a devant soi 5 pains et jure ne pas vouloir manger tel pain désigné, puis il jure ne pas vouloir manger ces 2 pains, puis il jure la même défense pour 3, puis pour 4, puis pour 5, après quoi il mange du premier pain, combien de fois cet homme est-il coupable ? Il l'est 5 fois, répondit Abima (pour chacun des serments énoncés qui ne s'englobent pas réciproquement). Tu te trompes, lui dit Hipa ; on n'est alors coupable qu'une fois ; car, depuis l'énoncé du serment, le 1er pain équivaut à une charogne interdite, et dès lors les serments suivants s'adressent à un objet interdit, sur lequel ils n'ont plus de prise. Ensuite, il l'examina encore, en lui posant la question suivante : Si quelqu'un ayant devant soi 5 pains jure de ne pas manger ces 5 pains, puis il s'impose la même défense par serment pour 4, puis pour 3, puis pour 2, puis pour 1,

1. Cf. tr. *Maasser schéni*, II, 1 (t. III, p. 209) ; tr. *Schebouoth*, III, 8. 2. *Ibid.* § 7.

après quoi il les mange tous ; combien de fois cet homme est-il coupable? Il l'est une seule fois, répond Abima[1]. Non, réplique Hipa, il l'est pour chaque serment; car il va sans dire que, si l'on a juré de ne pas manger tous les 5, et l'on en mange seulement 4, on n'est pas coupable; donc, les autres serments sont tous différents, et ils entraînent chacun une culpabilité. Il faut adopter l'avis du frère de Hipa, dit R. Yossé, pour la 2e question (d'imposer une seule culpabilité), et l'avis de Hipa pour la première.

4. Le vœu exprimé d'une façon vague (indéterminée) sera admis dans le sens le plus sévère, tout en ajoutant la déclaration restrictive de l'entendre de la façon le moins sévère. Voici comment : Un homme dit par exemple « que ceci soit pour moi comme de la viande salée[2] », ou « comme du vin d'offrande » ; les objets visés par de tels vœux se rapportant au culte divin seront interdits; mais si l'on avait en vue l'un de ces objets servant à l'idolâtrie, ils sont permis (le vœu est nul). En cas d'expression indéterminée (vague), ils deviennent interdits. S'il dit : « que ce soit pour moi en anathème », au cas où il s'agit de l'anathème céleste, l'objet visé sera interdit ; s'il s'agit seulement de l'anathème sacerdotal, l'objet en vue est permis; en cas d'expression indéterminée, celui-ci devient interdit. Si l'on dit : « que ce soit pour moi comme de la dîme », au cas où il s'agit de la dîme d'animaux, le vœu ainsi formulé constitue l'interdit; s'il s'agit seulement de la dîme sur le blé, l'objet visé reste permis; en cas d'expression indéterminée, celui-ci devient interdit. Si l'on dit : « que ce soit pour moi comme de l'oblation », au cas où il s'agit d'oblation pour la cellule sacrée (sacerdotale), le vœu rend l'objet interdit; s'il s'agit d'oblation en grange (sur la récolte), l'objet reste permis; en cas d'expression vague, il devient interdit. Tel est l'avis de R. Meir. Les sages[3] disent : Au cas où la formule de vœu porte sur l' « oblation » vague, en Judée l'objet devient interdit; mais en Galilée il reste permis, car les Galiléens ne reconnaissent pas l'oblation de la cellule[4]. De même, l'expression vague de l'anathème laisse les objets permis en Judée; mais en Galilée, ils deviennent interdits, parce que ses habitants ne connaissent pas les anathèmes sacerdotaux[5].

Les compagnons d'études ont supposé que, par « salé », on entend ce qui l'est toujours, non ce qui l'est seulement pour un moment[6]. Mais, ajouta R. Judan, comme il est question ici des formules « que ce soit pour moi comme de la viande salée », ou « comme du vin d'offrande », cela prouve qu'une

1. Supposant les derniers serments absorbés par les premiers. 2. Ou : sacrifice (Lévit., II, 13). 3. Les éditions de la Mischnâ (à part) ont : R. Juda dit. 4. N'ayant pas à supposer un tel objet en vue, l'oblation sera simple. 5. L'expression vague ne peut pas se référer à ces objets. 6. Cf. ci-après, VI, 3 (6), f. 39a.

salaison faite sur le moment compte aussi comme telle pour l'énoncé du vœu. Or, une telle désignation est conforme à ce qui a été enseigné[1] : pour saler les offrandes, on opère en plaçant les membres épars des victimes sur du sel, puis on les retourne. Toutefois, observe R. Aba Maré, il y a là cette différence à noter que s'il arrive de laisser ces membres séjourner dans le sel (sans les offrir), ils seraient complètement salés, et pas seulement d'une façon passagère. Il faut donc déduire que ce dernier mode de salaison a sa valeur, comme R. Hiya b. Aba l'a apprise, de la Mischnâ suivante[2] : « Si l'on prend des olives du réservoir, on peut les tremper une à une dans le sel pour les manger (sans les rédimer) » ; donc, quoique ce soit trempé au sel à l'instant, on nomme ce mode une salaison (et en cas de vœu, un tel fruit serait interdit). — « S'il dit que ce soit pour lui comme de l'oblation, au cas où il s'agit d'oblation pour la cellule sacrée (sacerdotale), le vœu rend l'objet interdit » ; si donc on a pensé seulement à l'oblation sur un sacrifice de grâce (Lévit. VII, 14), on n'est pas lié. « S'il s'agit d'oblation en grange (sur la récolte), l'objet reste permis » ; d'où l'on peut inférer (à l'inverse) que s'il s'agissait d'oblation sur un sacrifice de grâce, on serait lié (l'interdit deviendrait effectif). Or, comment se fait-il que, du commencement, on puisse tirer une conclusion opposée à celle de la fin? En effet, on ne saurait tirer aucune déduction de ce passage, mais on la tire de ce qu'il est dit (§ 1) : « La formule « comme la Halla d'Arou ou son oblation » laisse libre » ; par conséquent, si l'on fait un vœu, formulé « par l'oblation d'un sacrifice de grâce », l'objet visé devient interdit.

« Les sages disent : Au cas où la formule de vœu porte sur l'oblation vaguement, en Judée l'objet devient interdit, mais en Galilée il reste permis ; car les Galiléens ne reconnaissent pas l'oblation de la cellule » ; si donc ils la reconnaissent, celle qui est indéterminée entraîne l'interdit. « De même, l'expression vague de l'anathème laisse les objets permis en Judée ; mais en Galilée ils deviennent interdits, parce que ses habitants ne connaissent pas les anathèmes sacerdotaux » ; d'où l'on peut inférer que s'ils les connaissent, même une telle expression vague laisse libre celui qui l'a émise. Or, comment se fait-il que, du commencement, on tire une déduction opposée à celle de la fin ? Ce sont là 2 avis divers, répond R. Eléazar (la 1re partie émane d'un docteur, et la 2e d'un autre). Selon R. Jérémie, toute la Mischnâ émane d'un seul interlocuteur, qui admet aussi qu'en cas de doute on adopte l'avis le plus sévère ; et, par suite, si même les Galiléens reconnaissaient l'expression vague en fait d'anathème, un tel vœu entraînerait l'interdit, selon l'avis de celui qui dit[3] : Un objet mis en anathème vaguement est consacré à l'entretien du Temple ; au contraire, selon l'avis opposé, attribuant aux prêtres une telle désignation vague, même en Galilée elle laisse libre celui qui l'a énoncée. Il est admis ici, il est vrai, qu'en Galilée seule elle entraîne l'interdit, remarque R. Yossé au nom de R. Ila, parce que ses habitants sont habitués aux ana-

1. B., tr. *Menahoth*, f. 21. 2. Tr. *Maasseroth*, IV, 3 (t. III, p. 180). 3. Tr. *Erakhin*, VIII, 6, et ci-dessus, I, 1.

thèmes (objets dévoués au culte) dont 'Akhan a prévariqué ; tandis que, pour les Judéens, non habitués à ce fait, la désignation vague laisse libre.

5. Quelqu'un fait un vœu par le mot « anathème », puis il dit : « En exprimant le vœu, je n'ai songé qu'à l'anathème de la mer » (voulant l'atténuer), ou s'il a employé l'expression « par un sacrifice », puis il dit (pour se reprendre) : « En formulant mon vœu par les sacrifices je n'ai envisagé que ceux des rois » (volontaires), ou s'il a dit « que je sois moi-même un sacrifice », puis (se reprenant), il dit : « j'entends avoir simplement formulé un vœu par l'os que j'ai laissé chez moi pour l'utiliser à faire un vœu », ou s'il dit : « je m'interdis que ma femme jouisse de moi », puis (se reprenant) il dit : « par l'interdit ainsi formulé j'ai eu seulement en vue ma première femme que j'ai répudiée », dans aucun de ces cas il n'est nécessaire de consulter les sages pour arriver à lever ces interdits (ils sont tous nuls) ; et si (par ignorance) on a consulté les sages, ceux-ci puniront l'imprudent, en aggravant ses expressions de vœu. Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, on cherchera à le dégager d'autre part (tout en maintenant le vœu), en enseignant de ne pas se conduire à la légère en fait de vœux.

Un homme, ayant fait un vœu formulé par l'un des termes énoncés dans la Mischnâ, vint consulter à ce sujet (pour être délié) R. Meir, qui l'envoya à R. Juda, en disant à l'homme : fais-lui savoir que tu es venu auprès de moi et qu'à cet effet je t'ai envoyé près de lui. L'homme étant venu à R. Juda, celui-ci l'envoya à R. Yossé, en lui faisant répéter avoir été envoyé par R. Meir à R. Juda, qui l'a renvoyé plus loin[1]. En le recevant, R. Yossé lui dit : puisque les premiers ne t'ont pas délié de ton vœu, le dernier ne le peut pas non plus ; car R. Meir dit (ici) : « Si (par ignorance) on consulte les sages, ceux-ci puniront l'imprudent en aggravant ses expressions de vœu. » L'homme revint alors à R. Meir et dit : Puisque tu savais ce qu'il en est (qu'il est impossible de me délier), pourquoi ne m'as-tu avisé de suite ? C'est que, répondit R. Meir, comme je t'ai vu agir à la légère en contractant le vœu, j'ai aggravé ta situation en te faisant aller de l'un à l'autre.

## CHAPITRE III

1. Les sages ont permis (de délier) quatre sortes de vœux, ceux de l'imitation, de l'exagération, de l'erreur, de la contrainte. Voici un exemple de la 1re sorte : Si en vendant un objet, on dit à l'acquéreur : « je fais vœu de ne rien te réduire du prix d'un *selà* » (4 dinars), et celui-ci

1. Pour lui faire comprendre son intention de refuser cette libération. Cf. ci-après, IX, 1 (f. 41b).

réplique s'interdire par vœu de rien ajouter au prix d'un sicle[1], tous deux s'accordent en somme sur le prix de trois dinars. R. Eléazar b. Jacob dit : le droit d'annulation est applicable p. ex. lorsque quelqu'un veut contraindre son prochain par vœu à manger chez lui; il dira alors : « tous les vœux que je formulerai à l'avenir seront annulés[2] », et il en sera ainsi à la condition de se rappeler cette restriction au moment de formuler les vœux.

3. — Ḥanina le neveu (fils du frère) de R. Josué explique ce verset (Ps. CXIX, 106) : *je jure, et je le tiendrai*, qu'il arrive parfois de ne pas être astreint à tenir une promesse (lorsqu'un sage consulté délie celui qui l'a énoncée). R. Josué dit de même sur le verset (ib. XCV, 11) : *Aussi je jurai dans ma colère*, que, sur un serment énoncé dans un mouvement de colère, il est permis de revenir. Puisque pour tous les vœux les sages trouvent des voies de libération, comment dire dans notre Mischnâ : « Les sages ont délié 4 sortes de vœux » (pas plus) ? R. Eléazar répond au nom de R. Ḥiya le grand que ces 4 sortes de vœux n'ont pas besoin d'être déliés par le savant[4]. Rab et Samuel, au contraire, déduisent de notre Mischnâ, que pour ces 4 sortes, il faut une libération par un savant (malgré les causes de nullité évidente). Même contre R. Eléazar (qui dispense alors de la libération par un savant), Issi objecta : est-ce que l'on ne délie aucun vœu sans qu'il y ait un prétexte d'annulation, comme pour les 4 sortes citées par la Mischnâ? Samuel répondit à Issi : tu assujettis à ce propos la corde (tu confirmes juste ainsi l'avis disant qu'il faut une libération par un sage). Est-ce qu'une Mischnâ plus loin (VIII, 7) ne contredit pas l'avis d'Issi, en disant : « Un tel aussi peut rompre son propre vœu, sans qu'il faille l'annuler par un sage » ? On l'explique en ce sens : pour tout vœu qu'il s'agit de rompre, il faut trouver par ailleurs un motif de nullité ; tandis que pour les vœux en question, il y a en eux-mêmes un motif de nullité (tout en faisant intervenir le savant). R. Zeira dit : l'intervention du savant est inutile lorsqu'il ne s'agit pas de persévérer dans ce vœu (énoncé comme simple exercice) ; mais s'il s'est agi d'un vœu formel (en principe), il faut la libération par un savant pour l'annuler. Si des 2 hommes (vendeur et acquéreur) l'un a prononcé un vœu formel, l'autre non, du moment que le vœu est annulé pour l'un, il l'est aussi pour l'autre[5]. Les disciples de R. Ḥiya b. Julian disent que R. Judan a enseigné : si à 2 acquéreurs le vendeur offre un objet pour un *sela* (= 4 dinars), le premier acquéreur répond ne vouloir en donner que 3 dinars et le 2e acquéreur n'offre qu'un sicle (= 2 dinars), en persévérant sous peine d'interdit, dès

1. Un sicle = 2 dinars. 2. Ce ne sont pas là des interdits sérieux, et ils restent sans valeur. 3. En tête est un passage traduit tr. *Haghiga*, I, 8 (t. VI, p. 266). 4. Pour ces 4 sortes, le vœu n'est pas effectif, et le sage n'a pas à intervenir. 5. Il est permis à tous 2 de maintenir la cession au prix moyen de 3 dinars.

lors qu'en consentant à la 1re offre avec rabais d'un dinar, le vendeur a annulé le vœu du 1er acquéreur, on peut aussi supposer annulé le vœu du 2e, en consentant à un nouveau rabais et en vendant l'objet pour 2 dinars. R. Amé a enseigné : l'avis exprimé dans notre Mischnâ, d'annuler « les vœux d'incitation », doit émaner de R. Tarfon [1] ; or, il explique notre Mischnâ même au cas où les 2 individus ont énoncé des vœux formels de persister dans leur prix offert (seulement, vu la possibilité prévue d'une entente, le vœu n'est pas acquis). R. Aba dit au contraire que la Mischnâ est justifiable d'après tous les sages, en admettant qu'il ne s'agit pas de vœux formels ; car, s'il s'agissait de vœux formels (et que la nullité ait pour base le doute sur l'issue du vœu), l'avis exprimé ici (à la suite) par R. Eléazar b. Jacob et celui de R. Tarfon (au texte précité) reviendraient au même, et on l'aurait énoncé (ce qui n'est pas). — Selon une version de la Mischnâ, R. Eléazar dit : « Celui qui veut, etc. » (sans rapport avec ce qui précède) ; selon d'autres, il dit : « *Même* celui qui veut... » La 1re version confirme l'avis précité de R. Amé (qu'il s'agit même de vœux formels) ; la 2e version confirme l'avis de R. Aba. De même, R. Pedath dit au nom de R. Yoḥanan : l'avis de la Mischnâ, d'annuler « les vœux d'incitation », doit émaner de R. Tarfon ; quant à la fin de la Mischnâ, il faut l'entendre ainsi : « Tout vœu que j'émettrai à l'avenir est annulé dès à présent, pourvu que l'on s'en souvienne lors de l'énoncé du vœu », s'il n'a pas fait de condition relative au vœu (seulement une indication spéciale, oubliée plus tard) ; mais si la condition est vague, l'eût-on oubliée lors du vœu, celui-ci est nul. Toutefois, ceci n'est vrai qu'à l'égard des vœux, non pour les serments [2] ; car les conditions sont applicables aux vœux, non aux serments — [3].

2. Voici un exemple de la seconde sorte de déclarations : « Qu'il me soit interdit (de jouir de tel ou tel objet) si sur cette route je n'ai pas vu autant de monde qu'à la sortie d'Egypte », ou « si je n'ai vu un serpent aussi gros que la poutre principale d'un pressoir ». Voici un exemple de la troisième sorte : dire « Que tel objet me soit interdit, si j'ai mangé, ou si j'ai bu », et ensuite se souvenir avoir mangé ou bu ; ou énoncer la même formule d'interdit par rapport à l'avenir, puis, par oubli de l'engagement, se mettre à boire ou à manger. Ou bien dire : « Je m'interdis par vœu de jouir de ma femme, parce qu'elle a volé ma coupe, ou parce qu'elle a frappé mon fils », et il est notoire qu'elle n'a pas frappé, ni volé. Ou encore dire ceci, en voyant d'autres manger ses figues : « Que ces fruits vous soient interdits comme un sacrifice », et il se trouve que c'était son père et ses frères, accompagnés d'autres personnes ; en ce cas, dit l'école de Schammaï, ces proches parents conservent la faculté d'en manger, non les étrangers qui les accompagnent ; selon l'école de Hillel,

1. Au tr. *Nazir*, V, 4, R. Tarfon dit de ne pas admettre le vœu d'abstinence s'il a pour objet le moindre doute. 2. Cf. J. tr. *Nazir*, VIII, 1 (f. 57a) ; tr. *Schebouoth*, III, 1. 3. Suit un passage traduit au tr. *Sota*, VII, 1 (t. VII, p. 298).

c'est permis aux uns et aux autres (par suite de l'annulation de l'interdit).

En quoi est-ce une exagération d'énoncer l'interdit, en formulant le vœu par les mots : « Si sur cette route je n'ai pas vu autant de monde qu'il y en avait à la sortie d'Égypte » ? Est-ce là un fait qui manque de réalité? Certes non ; mais on veut seulement parler de les avoir vus en une fois[1]. Ainsi, lorsque l'empereur Julien[2] se rendit en ce pays, il fut accompagné par 120 myriades d'hommes (ce n'est donc pas un fait irréalisable) ; il s'agit seulement de l'impossibilité d'avoir vu tant de personnes à la fois. De même, quant à la formule taxée d'exagération « d'avoir vu un serpent aussi gros que la poutre principale d'un pressoir », on peut objecter ce fait : Le serpent du roi Schabor avalait des chameaux et même des chariots (carena) ; lorsqu'on voulut le tuer, on remplit de paille une selle de chameau, au milieu de laquelle on plaça des charbons ardents, que le serpent avala, et il mourut ainsi. D'autre part, R. Juda b. Pazi dit avoir vu la peau d'un serpent (si grande) qui formait la tenture de 8 entre-colonnes, μεσόστυλον. Enfin, R. Samuel b. Jacob dit avoir vu une peau de serpent si étendue qu'on alla l'offrir en présent au roi. (Donc, il existe des serpents énormes, et comment taxer d' « exagération » l'exemple de la Mischnâ ?) Il s'agit, dit Samuel, de la formule parlant d'un tel serpent carré (fait impossible). Mais si l'on parle d'un tel animal carré, à quoi bon est-il question d'un grand, et n'est-ce pas aussi exagéré d'un petit? Oui, répond R. Mathnia ; seulement, c'est l'usage en ce cas, pour bien faire saisir sa pensée, de citer un grand exemple ; et ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est que l'on dira (d'un fait impossible) : semblable à un chameau volant en l'air, au lieu de parler d'une souris qui vole (dont la petitesse offre une image moins saisissante). —[3]

Au 3e commandement du Décalogue, la défense de ne pas jurer *en vain* (Deut. V, 11), et de ne pas proférer de *mensonge* (Exode, XX, 7) ont été énoncées dans la même parole[4] ; ce que la bouche humaine ne peut exprimer, ni l'oreille entendre. De même, au 4e commandement, les mots *souviens-toi* (ib. 8) et *observe* (Deut. V, 12) ont été exprimés en même temps ; ce que la bouche humaine ne peut dire, ni l'oreille entendre. Des versets : *Celui qui le profanera* (le sabbat) *sera puni de mort* (Exode, XXI, 14), et : *Deux agneaux d'un an sans défaut*[5] (Nombres, XXVIII, 3) ont aussi été énoncés ensemble, ainsi que les préceptes (contradictoires) : 1° *Tu ne découvriras pas la nudité de la femme de ton frère* (Lévit. XVIII, 16), et 2° *Son beau-frère cohabitera avec elle* (Deutér. XXV, 5), ou les suivants : 1° *Aucun héritage des enfants*

1. Tr. *Schebouoth*, III, 8. 2. Selon Grætz, *Geschichte*, t. IV (2e éd.), p. 494, il faut changer ce nom en Dioclétien. 3. Suit un passage traduit au tr. *Maasseroth*, V, 7 (t. III, p. 193). 4. Les variantes entre les 2 versions du Décalogue s'expliquent ainsi selon les rabbins. Cf. Sifri, section *ki-thetsé*, n° 233; Rabba sur l'Exode, ch. 28. 5. En opposition au repos sabbatique, les sacrifices étaient offerts au Temple même le sabbat.

*d'Israël ne passera d'une tribu à l'autre* (Nombres, XXXVI, 9), et 2° *Toute fille possédant un héritage dans les tribus des enfants d'Israël, etc.* (ib. 8), ou ceux-ci : 1° *Tu ne porteras pas un vêtement tissu d'espèces diverses* (Deutér. XXII, 11), et 2° *Tu mettras des franges, etc.* (ibid. 12). C'est qu'en effet il est écrit (Ps. LXII, 12) : *Dieu a parlé une fois, deux fois j'ai entendu ceci*, et il est écrit aussi (Jérémie, XXIII, 29) : *Ma parole n'est-elle pas comme un feu, dit l'Éternel, et comme un marteau qui brise le roc* (ces contradictions apparentes semblent injustifiables pour l'homme ; mais Dieu conçoit ces mystères).

Qu'appelle-t-on « jurer en vain », et que nomme-t-on « un mensonge » ? Le premier terme se dit d'un serment consistant à falsifier un objet connu [1] ; le 2e se dit de celui qui jure à l'opposé de ce qu'il fait. R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan établit cette distinction : le faux serment au sujet d'un objet connu par 2 personnes est appelé un *mensonge* ; si cet objet est connu par au moins 3 personnes, il est énoncé *en vain*. R. Ila au nom de R. Eléazar ajoute : si même en dehors de 2 personnes qui connaissent l'objet, il en est une troisième au bout du monde qui le connaît, le serment est énoncé *en vain*. Entre ces 2 définitions, il y a une différence pratique au cas où quelqu'un a juré faux à cet égard devant 2 personnes, puis l'a jeté à la mer, et les 2 assistants l'ont averti qu'il commet le crime de jurer *en vain* : selon l'avis de R. Yoḥanan, cet homme n'est pas passible des coups de lanière [2] ; selon R. Eléazar, cette pénalité est applicable (puisqu'en tous cas il y a faux serment). Lorsqu'au contraire l'homme a été averti pour le crime de jurer un *mensonge*, selon R. Yoḥanan il est passible des coups de lanière ; selon R. Eléazar, il ne l'est pas [3]. R. Aba dit au nom de R. Juda : même la prétention d'avoir vu une perle aussi grosse qu'un œuf est une falsification d'objet connu (c'est jurer *en vain*). Mais cela ne va-t-il pas sans dire (puisqu'il s'agit d'une impossibilité évidente) ? Oui ; mais on veut dire qu'en un tel cas (d'impossibilité), c'est jurer *en vain*.

On a enseigné [4] : comme les vœux exagérés laissent libre celui qui les a énoncés, il en est de même des serments d'exagération. Mais n'est-il pas enseigné d'autre part que ces derniers entraînent l'interdit ? C'est vrai, répond R. Jérémie au nom de R. Pedath, lorsque le serment a été énoncé d'une façon formelle, avec insistance ; mais, en dehors de cette particularité, un tel serment n'est pas effectif (et il n'enchaîne pas celui qui l'a énoncé). On peut même dire, ajoute R. Aba, qu'aux 2 enseignements, il est question, soit d'affirmations formelles, soit d'affirmations moins formelles, sans que pour cela il y ait contradiction entre eux : l'interdit est applicable au cas où le serment se réfère aux biens, par suite de la formule : « Je jure que mes biens me soient interdits si je n'ai vu, etc. » ; en ce cas, la pénalité des coups n'est pas

1. P. ex. d'appeler femme un homme. 2. Nul 3e ne peut le reconnaître. 3. Puisqu'une 3e personne au bout du monde connaît l'objet, ce n'est pas un mensonge, main un serment en *vain*. 4. Tosseïta à ce tr., ch. 2.

applicable. Comme les vœux d'incitation laissent libre celui qui les prononce, de même les serments de nature semblable n'enchaînent pas. Or, là aussi, on peut dire que le serment se réfère aux biens, par suite de la formule : « Je jure que nos biens soient interdits si je n'ai vu, etc. », et l'interdit leur est applicable ; cependant, ils restent permis sous le rapport de la pénalité des coups, non applicable en ce cas. R. Ḥiskia dit : si quelqu'un jure de 2 que ce sont 2 sera passible de coups pour avoir juré *en vain*. R. Hagaï dit au nom de R. Simon b. Lakisch : si, en voyant tomber la pluie, quelqu'un s'écrie : κύριε πολὺ βρέξαν (par Dieu, il pleut beaucoup), il jure en vain, et devra subir la pénalité des coups. R. Hounia et R. Jacob b. Aboun disent au nom de R. Samuel b. Naḥman : Il y avait jadis en Judée 24 Βουλαί (cours de justice), et elles ont toutes été détruites à cause des serments inutiles de la vérité [1], selon ces mots (Jérémie, II, 30) : *En vain* (à cause des serments vains), *j'ai frappé vos fils.*

On a enseigné ailleurs [2] : « Si quelqu'un a juré ne pas vouloir manger ce pain et il le mange par mégarde, il n'est coupable qu'une fois » (malgré les serments répétés). Sur quoi, il a été dit : de tels interdits par vœu constituent chaque fois un engagement, non un nouveau serment [3]. Aussi, l'avis disant [4] que parfois les serments sont plus graves et enchaînent chaque fois, tandis qu'alors le vœu laisse libre, ne se rapporte pas à l'enseignement précité, mais au suivant : « Il peut s'agir, soit d'objets qui le concernent lui, soit de ce qui concerne d'autres, soit d'objets sans consistance » (p. ex. une promesse par serment non effectuée) ; en ces cas, le serment est applicable, non le vœu. R. Aba dit au nom de Samuel : Si quelqu'un a juré qu'un tel remettra un Maneh à tel autre, et il se trouve que le Maneh n'a pas été donné, l'auteur du serment n'est pas coupable ; car, il est impossible d'affirmer un tel acte pour l'avenir, et le serment n'est pas non plus applicable au passé. On trouve un enseignement complémentaire relatif aux 2 textes précédents (opposé à Samuel) : pour le passé il y a une sévérité de plus qu'à l'égard de l'avenir, et si quelqu'un s'engage plusieurs fois à ne pas manger tel objet qu'il a pourtant mangé, il n'est qu'une fois coupable ; tandis qu'au passé, s'il jure plusieurs fois n'avoir pas mangé, ce qui est faux, il est autant de fois coupable.

« L'infraction involontaire des vœux laisse l'homme libre », dit la Mischnâ, non l'infraction involontaire des serments ; et c'est là un cas où ces derniers sont plus graves que les vœux. Est-ce à dire, demanda R. Simon b. Lakisch devant R. Aba, que sur l'avis exprimé ici par Hillel (à la fin de notre Mischnâ) il y a une addition faite par R. Akiba ? Or, ce dernier dit plus loin (IX, 6) : Comme prétexte à délier d'un vœu, on peut faire valoir la solennité du Sabbat et des fêtes ; et dès lors, ajoute R. Akiba, qu'une partie du vœu est rompue

1. Cf. grande Pesikta, ch. 22 ; Rabba sur Lévit., ch. 6. 2. Tr. *Schebouoth*, III, 11. 3. Il n'est plus applicable à ce qui est une fois défendu par serment. 4. Ci-dessus, II, 2.

(en ces jours de solennité), il l'est en entier (toujours)[1]. Non, fut-il répliqué, ce n'est pas le même motif qui est adopté par Hillel, puis par R. Akiba ; sans quoi, on pourrait objecter que si plus loin, où le vœu exige l'intervention d'un savant, la rupture partielle entraîne toute la rupture, il en serait à plus forte raison de même ici, où le vœu pourra être délié sans l'ordre du savant. Donc, dit R. Yossé au nom de R. Ila, Hillel a pour motif qu'il s'agit d'un vœu erroné, par exemple disant : « Si j'avais su que mon père et mon frère y sont, je n'aurais fait aucun vœu. »

3. Voici un exemple de vœux par violence : Quelqu'un engage par vœu son prochain à manger chez lui, puis celui-ci tombe malade, ou son fils devient malade, ou la crue subite d'un cours d'eau l'empêche de passer ; en ce cas, l'engagement est rompu par force majeure.

Le vœu est tel, parce que par exemple « le fils devient malade » ; sinon, pourquoi le vœu subsiste-t-il (et celui qui en est l'objet ne peut-il pas s'en défendre)? Cet avis, dit R. Jérémie, est celui de R. Meir, qui dit plus loin (VIII, 8) : Si quelqu'un interdit à son prochain par vœu de jouir de lui à moins qu'en venant celui-ci apporte à son fils divers dons, la défense subsiste selon R. Meir, jusqu'à la remise du don stipulé. Pourquoi ne pas admettre, dit R. Yossé, que notre Mischnâ est conforme à tous, comme a dit R. Zeira que leur discussion se réfère à un cas indéterminé? Or, de quoi s'agit-il? Tous déclarent l'interdit formel si l'auteur du vœu et celui qui en est l'objet insistent en disant que c'est « pour l'honneur », et tous l'annulent si le 1er a dit : « pour m'honorer », et le 2e répond qu'en effet c'est « pour t'honorer » ? En effet, dit R. Ila, il n'est pas d'usage de dire seulement au prochain : βρῶσθι βαιόν (romps le pain[2], sans ajouter « pour l'honorer » ; donc, la discussion ne se réfère qu'à une invitation vague).

4. A l'égard des assassins, des brigands, ou des percepteurs d'impôts, il est permis d'affirmer par vœu que tel produit est de l'oblation sacerdotale, si même ce n'en est pas ; ou qu'il est du domaine royal, si même il n'en est pas. L'école de Schammaï dit : pour ces sortes de vœux, on peut employer n'importe quelle expression, sauf le serment; selon l'école de Hillel, il est même permis d'employer la forme du serment. L'école de Schammaï dit : on ne doit pas dès l'abord (vis-à-vis de ces gens) affirmer sous forme de vœu (sans y être contraint) ; selon l'école de Hillel, c'est permis même en principe. L'école de Schammaï dit : il est seulement permis de formuler l'engagement par interdit sur ce qu'on veut lui enlever ; l'école de Hillel le permet aussi pour le reste. Voici comment : lorsque le brigand lui dit d'affirmer son assertion en s'engageant par vœu (s'il mentait) à ne pas jouir de sa femme ou de ses

1. Si c'est par ce motif qu'ici Hillel « permet les uns et les autres », qu'ajoute là R. Akiba? 2. Ou : « mange. » V. Brüll, *Jahrbücher*, t. I, p. 131.

enfants : en ce cas, selon l'école de Schammaï, il peut jouir de sa femme, non de ses enfants ; selon l'école de Hillel, les uns et les autres restent permis au mari et père.

Par « assassins », on entend ceux qui tuent encore à ce moment, et par « brigands », ceux qui se livrent encore au brigandage. On a enseigné que R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Yoḥanan : au cas où il y a danger à défaut de la remise, il est permis de formuler le vœu en question (pour s'échapper). Mais R. Aḥa ou R. Ḥinena dit au nom de R. Yoḥanan : s'il s'agit d'un objet qu'il est possible de retrouver sur le continent, il est défendu d'énoncer un mensonge. On a enseigné[1] : Pour se soustraire au percepteur, il est permis d'attribuer ses produits, soit à un païen, soit au gouvernement, mais non à un Israélite (qualifié, à cet effet, de puissant) ; car il peut arriver aux gens puissants de déchoir, et ensuite le percepteur s'en prendra à lui de la perte qu'il a subie auparavant par son fait. — Puisque, selon Schammaï, « on ne doit pas dès l'abord affirmer sous forme de vœu », quelle sera la règle en cas de fait accompli ? On peut résoudre cette question par la fin de la Mischnâ, disant : « Selon Schamaï, il peut jouir de sa femme, non de ses enfants » ; cela prouve que selon lui, en cas de fait accompli, le vœu laisse libre. On avait supposé que cette latitude n'est applicable qu'aux vœux, non aux serments ; mais on a trouvé un enseignement disant, selon R. Ismaël : de ce verset (Lévit. XIX, 12), *vous ne jurerez pas par mon nom à faux*, on déduit que c'est permis à l'égard des assassins, des brigands et des percepteurs.

5. Si quelqu'un dit : « que ces plantes servent de sacrifice, si elles ne sont pas brisées » (par l'ouragan), ou « que ce talith (ce manteau) serve de sacrifice s'il n'est pas brûlé », il est permis (le cas échéant d'obligation) de les racheter. Mais si l'on a formulé le vœu ainsi : « que ces plantes soient consacrées en sacrifice, jusqu'à ce qu'elles soient brisées », ou « que ce talith serve de sacrifice jusqu'à ce qu'il brûle », il ne sera pas permis de le racheter.

On entend ainsi la Mischnâ : si en voyant les gens du roi aller et venir on aperçoit un commencement d'incendie (et l'on craint, par suite, qu'ils coupent les plants ou le vêtement), et l'on s'écrie : « que ces plantes servent de sacrifice si elles ne sont pas brisées », ou « que ce *talith* serve de sacrifice s'il n'est ni brûlé, ni déchiré », le vœu n'est pas effectif, et il sera permis de racheter ces objets. Est-ce que la consécration[2] a un effet rétroactif, où est-elle seulement applicable à l'avenir ? La question importe au cas où l'on a tiré une jouissance de ces objets avant l'extinction de l'incendie : si la consécration a un effet rétroactif, il y a prévarication (et culpabilité par ce fait) ; si elle n'est applicable qu'à l'avenir, il n'y a pas de prévarication (la question posée n'est pas résolue). — Ḥiskia dit[3] : Après le rachat de ce qui reste interdit (fin de la

1. Tossefta à ce tr., ch. 2. 2. Enoncée après l'extinction. 3. J., tr. *Qiddouschin*, III, 5 (f. 64a).

Mischnâ), les objets en cause restent sacrés ; selon R. Yoḥanan, le rachat accompli (quoique défendu) devient effectif. Mais la Mischnâ n'est-elle pas opposée à cet avis, en disant : « il ne sera pas permis de le racheter » ? On peut l'expliquer en disant : une fois les plantes coupées, il n'y a plus à les racheter (la consécration n'a pas eu d'effet). R. Yossé dit : l'avis de Ḥiskia (de faire retour à la consécration) est vrai si le même homme opère le rachat (sans dépossession préalable) ; mais si le rachat a été opéré par un autre, l'objet a été déplacé, et dès lors la sainteté en a été levée. Est-ce que R. Yossé ne se contredit pas ? D'une part, il dit que si le rachat est opéré par un autre, la mise en possession de l'objet aux mains d'autrui cause la cessation de la sainteté ; d'autre part, il dit qu'en cas de consécration anticipée d'une femme mariée pour l'époque où elle sera répudiée, cette consécration ne cessera pas d'être effective ? Toutefois, il va sans dire que la question ainsi posée n'est pas fondée (et la femme mariée à un autre ne peut pas être consacrée à un tiers) ; mais si le prétendant futur remet à cette femme 2 pièces de monnaie dont l'une soit un gage anticipé et l'autre devra la consacrer lors du divorce, est-ce qu'alors la consécration sera effective pour l'avenir en raison de l'aptitude de la 1re pièce ? (Question non résolue).

6. Celui qui fait vœu de ne jouir en rien des voyageurs maritimes peut tirer jouissance de ceux d'entr'eux qui demeurent sur le continent ; celui qui s'interdit par vœu de jouir des habitants du continent ne pourra pas tirer jouissance des voyageurs maritimes, car ceux-ci font d'abord partie des habitants du continent (sur lequel ils s'arrêtent). Cependant, on ne considère pas comme voyageurs sur mer ceux qui vont d'Acco à Joppé (sur la même côte), mais ceux qui opèrent souvent une traversée maritime.

7. Celui qui s'interdit par vœu de jouir de ceux qui voient le soleil ne pourra pas même tirer jouissance des aveugles, car on peut supposer l'intention d'avoir songé à ceux que le soleil voit.

8. Celui qui s'interdit par vœu de jouir de ceux qui ont la tête noire ne peut pas non plus tirer jouissance des gens chauves, ou de ceux qui grisonnent [1] ; mais il est permis de tirer profit des femmes ou des enfants, car ladite dénomination de « tête noire » est applicable aux hommes seuls.

9. Celui qui s'interdit par vœu de jouir de ceux qui naîtront (à l'avenir) peut jouir de ceux qui sont déjà nés ; celui qui s'interdit au contraire de jouir de ceux qui sont nés ne pourra pas non plus jouir de ceux qui naîtront [2]. Selon R. Méir, comme en cas d'interdit sur ceux qui naîtront (à l'avenir), il est permis de jouir de ceux déjà nés ; de

1. Ils ont pu avoir auparavant des cheveux noirs. 2. Une fois nés, ils sont comme les premiers.

même, en cas d'interdit quant au passé (de ceux déjà nés), il est permis de tirer jouissance de ceux à l'avenir (de ceux qui naîtront). Selon les autres sages, on entend seulement par l'expression « ceux qui sont nés » ceux qui ont dans leur nature la faculté d'engendrer[1].

L'assertion de la Mischnâ, de « ne pas considérer comme voyageurs maritimes ceux qui vont d'Acco à Joppé », se réfère aux 2 règles précédentes. Ainsi, 1° l'interdit de ne jouir en rien de ceux qui voyagent sur mer ne se réfère qu'à ces derniers, non à ceux qui vont d'Acco à Joppé, dont la distance n'est pas considérée comme la mer. 2° Celui qui s'est interdit de jouir des habitants du continent ne pourra pas non plus tirer jouissance des voyageurs maritimes. Ceci finalement s'applique, « non-seulement à ceux qui vont d'Acco à Joppé, mais même à ceux qui opèrent souvent une traversée maritime » (ils finissent aussi par rester sur le continent). Pourtant le vœu d'interdit ne porte-t-il pas sur les habitants du continent? C'est que précisément les voyageurs maritimes sont classés comme habitants du continent (où ils finissent par se fixer). Si l'on a fait vœu de ne pas jouir de tels voyageurs maritimes après 30 jours, et qu'avant l'arrivée de ce moment ils sont devenus habitants du continent, quelle sera la règle? C'est un point en discussion entre R. Ismaël et R. Akiba[2]: R. Ismaël dit de se référer à l'état de l'objet postérieurement au vœu (et l'interdit, ici comme plus loin, n'a pas de prise); selon R. Akiba, on se réfère à l'état énoncé lors du vœu (et la défense subsistera). Reste à savoir comment l'on considère ceux qui vont sur mer pour se promener? (Sont-ce des voyageurs maritimes, ou des habitants du continent? question non résolue).

Quel motif R. Méir a-t-il (en disant, § 9, que malgré l'interdit de jouir des nouveaux-nés il est permis de jouir de ceux qui naîtront)? Il a pour base ce verset (Genèse, XLVIII, 5): *Maintenant les 2 fils qui te sont nés*; or, ce dernier terme implique un fait passé, non d'avenir. Les autres sages, au contraire (qui adoptent l'avis opposé), ont pour base ce verset (I Rois, XIII, 2): *Voici, un fils naît à la famille de David, nommé Josias*; or là, malgré l'emploi du même terme, il s'agit aussi bien de l'enfant à naître plus tard que de ceux déjà nés[3].

10 (8). Celui qui s'interdit par vœu de jouir en rien de ceux qui observent le repos du sabbat, ne pourra jouir d'aucun israélite, ni des Cuthéens (Samaritains). Celui qui s'interdit de jouir des « mangeurs d'oignons » ne pourra jouir d'aucun israélite, ni des Cuthéens. Enfin, celui qui s'interdit par vœu de jouir de ceux qui montent à Jérusalem ne pourra pas jouir des israélites (qui observent ce précepte), mais pourra jouir des Cuthéens (qui ne l'observent pas).

1. Excepté les ovipares. 2. Cf. ci-après, V, 4, et XI, 6. 3. En raison de l'obscurité de cette exégèse, le comment. *Qorban 'eda* suppose une interversion entre l'avis ainsi expliqué de R. Meir et celui des Sages.

11. Celui qui dit : « Je m'interdis par vœu de ne pas jouir des Noaḥides », pourra jouir des Israélites, non des gens d'autres nations. Par contre, celui qui s'interdit par vœu de jouir « des descendants de la race d'Abraham » ne pourra pas jouir des Israélites, mais des gens d'autres nations. Celui qui dit : « Je m'interdis de profiter d'un israélite », devra ne lui acheter des produits qu'à un prix dépassant leur valeur, ou lui en vendra au-dessous de la valeur. Celui qui s'interdit par vœu « que des Israélites profitent de lui » devra acheter au-dessous de la valeur, ou vendre des produits au-delà de leur valeur, si toutefois le compagnon y consent. Celui qui s'interdit par vœu de jouir des autres, ni les autres de lui, pourra tirer jouissance des gens d'autres nations.

Pourquoi, en s'interdisant de jouir des descendants de la race d'Abraham, est-il permis de jouir des gens d'autres nations? Est-ce qu'Ismaël ne fait pas partie de la descendance d'Abraham? Non, comme la Bible le dit (Genèse, XXI, 12) : *C'est par Isaac* (seul) *qu'il te sera constitué une postérité.* Mais Ésaü ne fait-il pas partie de la postérité d'Isaac? Non, dit R. Judan b. Salom, car il est dit : « *par* Isaac », par une partie[1] des descendants du patriarche (ou Jacob seul). R. Houna dit : le préfixe B (par) signifie 2 et vise un homme apte à avoir en partage 2 mondes, ce bas-monde et le monde futur[2]. R. Gersom au nom de R. Aḥa interprète ainsi ce verset (Nombres, XXIV, 17) : *Une étoile a surgi de Jacob*; de qui une étoile surgit-elle, devant subsister à l'avenir? De Jacob. R. Aḥa dit au nom de R. Houna : A l'avenir (dans le monde futur), Ésaü l'impie s'enveloppera dans un *talith* (selon le costume des Juifs pieux) et ira s'asseoir au milieu des justes dans le jardin d'Éden[3], réservé aux âmes méritantes ; mais le très-saint le saisira et le fera sortir de là, en vertu de ce qu'il est écrit (Obadia, I, 4) : *Si tu t'élèves comme l'aigle et que tu places ton nid jusqu'au milieu des étoiles, je te ferai descendre de là, dit l'Éternel*; or, par le mot *étoiles*, on entend les justes, comme il est dit (Daniel, XII, 3) : *Ceux qui dirigent beaucoup d'autres vers la justice seront comme des étoiles à tout jamais.*

(9). Celui qui s'interdit par vœu de jouir des gens non circoncis, peut jouir des incirconcis israélites, mais il lui est défendu de jouir des circoncis païens. Celui qui s'interdit par vœu de jouir des gens circoncis, ne pourra pas tirer jouissance des incirconcis israélites (qui ne le sont qu'à titre exceptionnel), mais il lui est permis de jouir des circoncis d'autres nations ; car le terme d'incirconcision est seulement applicable aux païens, comme il est dit (Jérémie, IX, 26) : *Car toutes les nations sont des incirconcis* (du prépuce), *mais la maison entière*

1. B., tr. *Synhédrin*, f. 29. 2. Ou un Israélite. 3. S'imaginant avoir ce droit comme fils de patriarches.

*d'Israël se compose d'incirconcis du cœur* ; et il est dit (I Samuel, XVII, 33) : *Puisse le Philistin, cet incirconcis, être ainsi* ; et encore (II Sam., I, 20) : *de crainte que les filles des Philistins se réjouissent, que les filles des incirconcis éclatent de joie.* R. Éléazar b. Azaria dit : l'incirconcision est répugnante, puisqu'elle est reprochée aux païens, comme il est dit (ci-dessus) : « Toutes les nations sont des incirconcis (du prépuce), et toute la famille d'Israël se compose d'incirconcis du cœur. » R. Ismaël dit : la circoncision est une loi grave, puisqu'en sa faveur treize alliances ont été conclues. R. Yossé dit : elle est si grave, qu'elle prédomine sur la loi importante du repos sabbatique. R. Josué b. Qorḥa dit : elle est si grave que, même en faveur du législateur Moïse, elle ne fut pas suspendue une heure [1]. R. Néhémie dit : elle est si grave qu'elle l'emporte sur la loi des plaies (d'ordinaire il est interdit de couper au sabbat, non en cas de circoncision). Rabbi dit : elle est si grave que le patriarche Abraham, même après avoir accompli tous les préceptes divins, ne reçut le surnom de parfait qu'après l'accomplissement de la circoncision, comme il est dit (Genèse, XVII, 1) : *Marche devant moi et sois intègre.* D'autre part, ce précepte de la circoncision est si important que, sans lui, le Très-saint [bénit soit-il] n'eût pas créé le monde, comme il est dit (Jérémie, XXXIII, 25) : *Ainsi s'est exprimé l'Éternel, si mon alliance* (de la circoncision) *n'existait jour et nuit, je n'aurais pas établi les lois du ciel et de la terre.*

R. Yoḥanan b. Marieh dit : depuis le verset (Genèse, XV, 18) *En ce jour l'Éternel conclut une alliance avec Abraham, en ces termes, etc.*, jusqu'à celui-ci (ibid. XVII, 21) : *Je maintiendrai mon alliance avec Isaac*, il y a 13 mentions d'alliance. Comme il est écrit (Lévit. XII, 3) : *Au 8e jour on circoncira*, ce sera en ce jour fixe, fût-ce un sabbat. Mais alors quel compte tient-on du précepte opposé (Exode, XXXI, 14) : *Celui qui le profanera* (le sabbat) *devra mourir* ? Le repos n'est-il prescrit avec tant de sévérité que pour tous les autres travaux, ou même à l'égard de la circoncision, et en ce dernier cas, comment le concilier avec l'ordre précis de « circoncire le 8e jour » ? Puisqu'il est dit : « au 8e jour » (dernier mot redondant), on en déduit que cet acte aura lieu même le samedi. Pourtant, dans le Pentateuque, dans les Prophètes et dans les Hagiographes, on trouve la preuve que le repos du sabbat est aussi grave [2] que l'accomplissement de tous les autres préceptes bibliques. 1° Au Pentateuque, il est écrit (ibid. XVI, 28) : *Jusqu'à quand refuserez-vous d'observer mes commandements et mes lois* ; puis (ib. 29) : *Voyez, l'Éternel vous a donné le Sabbat, etc.* (sans autre remarque ; c'est que

1. Lorsqu'il se rendit de Midian en Egypte avec sa famille et qu'il différa de circoncire son fils, sa vie fut en péril. V. Exode, IV, 24. 2. Cf. J., tr. *Berakhoth*, I, 8 (t. I, p. 19) ; Rabba sur l'Exode, ch. 25.

le sabbat prédomine sur le reste). 2° Dans les Prophètes, il est dit (Ézéch. XX, 13) : *La maison d'Israël s'est révoltée contre moi et n'a pas suivi mes lois,... profanant à l'excès mes sabbats.* 3° Dans les Hagiographes, il est dit (Néhémie, IX, 13) : *Tu es descendu sur le mont Sinai* ; puis (ibid.) : *tu leur as fait connaître ton saint Sabbat, etc.* R. Éléazar b. R. Abina dit : dans ce verset le mot *préceptes* relatif au sabbat est écrit d'une façon pleine (avec le W superflu), afin d'indiquer que ce précepte équivaut à tous les autres préceptes de la loi ; et pourtant celui de la circoncision a une telle gravité, qu'il l'emporte même sur le repos sabbatique. On peut comparer cette analogie à l'élévation de rang de deux grandes dames (matrona) qui se suivent : à première vue, on ignore laquelle est supérieure à l'autre ; mais dès que l'on voit l'une céder le pas à l'autre, on sait quelle est la première par le rang. Au-dessus de tout, se trouve la défense de l'idolâtrie [1], comme il est dit (Nombres, XV, 22) : *Si vous péchez involontairement, en n'observant pas tous mes commandements* (ce qui se rapporte à l'idolâtrie). R. Juda b. Pazi dit : la profanation du nom divin (de la religion, en public) est aussi criminelle que l'infraction de toutes les autres lois [2], selon ces mots (Ézéchiel, XX, 39) : *Vous maison d'Israël, ainsi a dit l'Éternel, Dieu d'Israël : Allez servir chacun vos idoles !* (en secret). *Ensuite, vous m'ecouterez et ne profanerez plus mon saint nom.*

Comme Moïse avait négligé la circoncision de ses fils, un ange voulut le tuer, puisqu'il est écrit (Exode, IV, 24) : *l'Éternel l'attaqua et voulut le faire mourir.* Or, dit R. Yossé, il n'est guère possible d'admettre que Moïse ait négligé d'accomplir cette opération ; seulement, durant son séjour en Median, il avait hésité, en se disant : opérer la circoncision et faire sortir l'enfant aussitôt après (aux trois premiers jours) est un acte dangereux ; d'autre part, il était impossible d'ajourner le départ, puisque la Providence lui avait dit (ibid. 19) : *Va, retourne en Égypte.* Le seul tort qu'il avait eu, ce fut de perdre du temps en passant la nuit avant la circoncision, comme il est dit (ibid. 24) : *Ce fut en voyage, dans une hôtellerie.* R. Simon b. Gamaliel ajoute : il n'y a pas à supposer qu'un ange ait voulu tuer Moïse, mais l'enfant était menacé ; et ce qui le prouve, c'est que le mot circoncis [3] (du même verset) ne se réfère pas à Moïse, mais à l'enfant. Selon une version, ce mot s'applique à Moïse ; selon une autre version, il s'applique à l'enfant. D'après la 1re version, la femme de Moïse s'est exprimée ainsi devant l'ange : « l'époux de sang (mon mari, pour qui j'ai circoncis mon fils et accompli l'alliance de sang) est recherché par toi » (laisse-le-moi en vie). D'après la 2e version, elle dit : « Toi circoncis, grâce au sang versé, tu me restes (vivant) ». Puis il est dit (ibid. 25) : *Sefora prit une pierre aiguë, coupa le prépuce de son fils, et le*

1. Cf. J., tr. *Péa,* I, 1 (t. II, p. 14); Mekhilta, section *Bô,* ch. 5. 2. V. Midrasch sur Psaumes, ch. 24 ; Rabba à Lévit., ch. 22. 3. Selon le sens arabe du mot *Hathan,* rappelé par M. Rubens Duval dans une séance de la Société Asiatique, en janvier 1885. Cf. Mekhilta, section *Ithro,* ch. 1.

*jeta à ses pieds*. R. Juda, R. Néhémie et les autres interprètent ce verset diversement : le 1er entend par là que c'était aux pieds de Moïse ; le 2e dit que que c'était aux pieds de l'ange ; le 3e dit que c'était aux pieds de l'enfant. Selon le 1er avis, la femme dit à Moïse : Voici, par la coupe faite, ton devoir accompli (et désormais tu es libéré). Selon le 2e avis, elle dit à l'ange : Vois, ta mission est remplie. Enfin, selon le 3e avis, elle toucha le corps de l'enfant. Puis il est dit (ibid. 26) : *L'Éternel le laissa. Alors elle dit : tu es pour moi l'époux uni par le sang, à cause des circoncisions* ; de ce dernier terme (au pluriel), on conclut que l'opération devra comporter la dénudation et l'ablation des filaments[1]. D'autre part, il est dit (Lévit. XII, 3) : *on coupera la chair de son prépuce* ; cette dernière expression (explétive) indique que l'opération aura lieu si même on constate à cette place une tache. Mais comment tenir compte de ce verset (Deutér. XXIV, 8) : *Observe avec un soin extrême et exécute les lois sur la lèpre ?* Est-il fait une exception à ce précepte en faveur de la circoncision, ou même cette dernière doit-elle céder devant les lois de pureté (d'après lesquelles il est interdit, en cas de tache visible, d'y toucher) ? Comment, en ce cas, concilier la présente loi avec celle de la fixation d'un jour précis (le 8e) pour circoncire ? C'est qu'au sujet de la circoncision il y a le mot superflu *chair* ; d'où l'on conclut que le précepte affirmatif de circoncire l'emporte sur la défense négative relative à la lèpre (prescrivant l'abstention). Cette explication est admissible d'après l'avis de R. Yôna, qui dit[2] : un précepte affirmatif de circoncire l'emporte sur une défense négative, même lorsque nul terme biblique n'est à côté pour le confirmer ; mais comment l'expliquer selon R. Yossé, qui exige pour l'adoption de cette prépondérance que les 2 préceptes soient rapprochés dans le texte (ce qui n'a pas lieu ici)? Il y a cette distinction à établir ici que, dans le précepte affirmatif, le mot superflu *chair* figure au même titre qu'une juxtaposition de texte (et justifie la prépondérance de la circoncision sur la loi de la lèpre).

## CHAPITRE IV

1. Entre celui qui s'interdit par vœu toute jouissance de son prochain et celui qui s'interdit de rien manger de lui, il n'y a de différence que le passage (par la propriété de l'autre), ou l'emprunt d'ustensiles qui ne servent pas à la consommation. Celui qui s'interdit par vœu de jouir en rien de son prochain pour la consommation ne pourra lui emprunter, ni un van, ni un tamis, ni un moulin, ni un four ; mais il pourra lui emprunter une chemise, ou une bague, ou un vêtement, ou des boucles d'oreilles, enfin tout objet en dehors du manger. Dans les

1. V. J., tr. *Sabbat*, XIX, 2 (t. IV, p. 180) ; tr. *Yebhamoth*, VIII, 1. 2. Cf. J., tr. *Halla*, II, 1 (t. III, p. 281) ; tr. *Beça*, I, 3, fin (t. VI, p. 107).

localités où ces objets se louent en payant, il est aussi défendu de les emprunter au prochain —[1].

2. Si quelqu'un s'est interdit par vœu de ne jouir en rien de son prochain, celui-ci peut pourtant se charger de remettre son (1/2) sicle (que l'autre doit à la caisse communale), ou payer pour lui sa dette, ou restituer au premier ce qu'il aurait perdu[2]. Dans les localités où ces petits services se paient, le profit devra échoir au Trésor —[3].

3. Le même pourra prélever pour le premier l'oblation sacerdotale et les dîmes, si celui-ci le sait, ou offrir pour lui les nids d'oiseaux dus par les gonorrhéens[4], ou les femmes guéries de ce mal, ou ceux que doivent les femmes relevant de couches[5], ou les sacrifices du péché, ou ceux du doute[6]. Le même pourra enseigner au premier l'exégèse, l'application des règles doctrinales (Halakha) et l'explication des légendes (Aggada); il ne pourra pas lui enseigner la Bible, mais il pourra l'enseigner à ses enfants. De même il pourra nourrir la femme et les enfants du premier, quoique celui-ci soit lui-même tenu de les nourrir. Il ne devra pas pourvoir de fourrage l'animal du premier, soit pur, soit impur; selon R. Eliézer, il pourra nourrir l'impur, mais non l'animal pur. Pourquoi, lui demanda-t-on, distingues-tu ainsi entre le pur et l'impur? C'est que, répondit-il, la vie de la bête pure appartient au Ciel, et le corps est au possesseur; tandis que pour l'impur, le souffle vital et le corps sont le bien du Ciel. On peut alors dire, lui répliquèrent ses interlocuteurs, que pour l'impur aussi le souffle est au Ciel, et le corps au propriétaire; puisque, si celui-ci le veut, il a le droit de vendre cet animal à un païen, ou de le donner à manger aux chiens.

Si quelqu'un approprie (rédime) les fruits de son prochain, sans que ce dernier le sache, à qui revient le bénéfice de jouir des dîmes(la faculté d'en disposer pour un cohen)? Selon R. Abahou, cet avantage revient à celui qui a rédimé; selon R. Zeira, cela revient au possesseur des fruits (sans lequel ledit prélèvement n'aurait pas eu lieu). Celui-ci est conforme à sa propre opinion, puisqu'il dit au nom de R. Simon b. Lakisch : si quelqu'un a fait pour son prochain la désignation d'une victime comme sacrifice de Naziréat, ou d'un lépreux guéri, le prochain en faveur duquel l'expiation aura lieu se trouve ainsi mis en possession, et l'échange qu'il aurait fait contre un autre animal sera effectif. Notre Mischnâ n'est-elle pas opposée à cet avis de Resch Lakisch, en disant : « On pourra prélever pour son prochain l'oblation

1. La Guemara sur ce § est traduite en entier tr. *Meghilla*, I, 9 (t. VI, p. 209). 2. Ce sont là des accomplissements de devoirs légaux, non des bienfaits. 3. La Guemara sur tout ce § est traduite au tr. *Kethouboth*, XIII, 2, ci-dessus. 4. Lévit., XV, 29. V. J., tr. *Pesahim*, VIII, 3 (t. V, p. 126). 5. Lévit., XII, 6 et 8. 6. *Ibid.*, V, 14-19; VI, 18.

et les dîmes si celui-ci le sait » (N'est-ce pas dire : celui qui les prélève en dispose ?) On peut expliquer la Mischnâ en disant qu'ici seulement le propriétaire n'en tire pas ce bénéfice. — Il est écrit (Deutér., IV, 5) : *Voyez, je vous ai enseigné des lois et des préceptes ;* or, comme je l'ai fait gratuitement, vous agirez de même (pour l'exégèse et les règles de doctrine). Ce n'est pas à dire qu'il en sera de même pour la Bible et la version (chaldéenne), car l'enseignement « des lois et préceptes » sera seul gratuit, non celui des textes. Mais ne voit-on pas des instituteurs être payés aussi pour enseigner la Mischnâ (ou Hâlakha) ? Ils prennent seulement, dit R. Judan b. R. Ismaël, un salaire pour le dérangement (ceci est permis). — R. Zeira dit : des termes de la Mischnâ il résulte qu'au sujet de la nourriture de l'esclave il y a aussi des avis divers (comme pour l'animal impur). On a supposé dès l'abord que les deux interlocuteurs s'accordent à prescrire de nourrir l'esclave : selon le 1er, observant que « la vie de la bête pure est au ciel et le corps au propriétaire », on nourrit l'impure qui est tout entière au ciel, et de même on nourrira l'esclave ; selon le 2e, on ne nourrira pas, il est vrai, l'animal impur, « puisque si le propriétaire veut, il a le droit de vendre cet animal à un païen, ou de le donner à manger aux chiens » ; mais comme le corps de l'esclave ne lui appartient pas, et qu'il ne peut pas en disposer, le propriétaire sera tenu de le nourrir. En effet, on trouve un enseignement qui dit : En ce cas, on nourrit l'esclave (sans conteste).

4. Si quelqu'un s'est interdit par vœu de jouir de son prochain et tombe malade, ce dernier, en lui rendant visite devra rester debout, non s'asseoir. Il guérira le mal du corps, mais non celui de ses biens [1]. Il pourra se baigner avec lui dans une grande baignoire, non dans une petite, ou dormir avec lui dans un même lit. R. Juda n'autorise ce dernier fait qu'en été, non en hiver, parce qu'alors, en réchauffant son prochain par son contact, il lui ferait plaisir [2]. Il est permis de s'attabler avec lui sur le même canapé, de manger avec lui à la même table, sans puiser de la même marmite ; mais il pourra prendre part à un plat que l'on fait circuler à tous.

(5). Il ne devra pas manger avec lui d'une grande écuelle (crèche), mise devant les ouvriers, ni travailler avec lui à la même œuvre (contribuant ainsi à la part de travail du compagnon) ; tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, c'est permis, à condition de se tenir éloigné du personnage interdit.

(6). Celui qui s'interdit par vœu de jouir de son prochain avant la 7e année du repos agraire ne devra, ni descendre dans le champ de celui-ci, ni même manger des plants qui dépassent l'enclos de la vigne ; en la 7e année, il ne lui est pas non plus permis de descendre au champ du prochain, mais il pourra manger des plants externes. Celui qui a fait seule-

1. Ou des animaux de celui qui a énoncé l'interdit. 2. Non en été.

ment vœu de ne rien manger de son prochain avant la 7e année de repos pourra descendre dans le champ de celui-ci, sans manger de ses produits; celui qui a fait le vœu en la 7e année pourra s'y rendre et même y manger les produits.

« Il ne devra pas s'asseoir » (§ 4); car, dit R. Simon b. Yaqim, le visiteur ne devra pas trop rester [1] chez le malade (qu'il obligerait ainsi). La Mischnâ dit ensuite : « Il guérira le mal de son corps » (seul); c'est au cas où le médecin a interdit ses biens au malade; lorsqu'au contraire le malade a interdit ses biens au médecin, ce dernier ne pourra même pas soigner le corps (à moins que ce soit gratuitement). — « Non dans une petite baignoire » ; car alors on est obligé de faire passer l'eau sur lui (et le prochain tire profit de lui). On a enseigné : le même pourra se baigner avec lui dans une petite cuve, parce qu'alors (loin d'en tirer profit) il enlève une part de la chaleur. — Par « plat que l'on fait circuler », on entend, selon les rabbins de Babylone, des portions présentées dans l'écuelle aux hôtes ; selon les rabbins d'ici (de Palestine), c'est une grande marmite, où il y a de quoi manger à satiété et en laisser [2]. On a enseigné : par « coupe qui circule », on entend, selon les rabbins de là-bas, du vin épicé (conditum); selon les rabbins d'ici, c'est une coupe pleine d'un liquide servant de remède contre la castration et l'impuissance, ou la calvitie, et qu'après avoir goûté, on passe à ses voisins.

Selon R. Meir (qui interdit, § 5, même le profit lointain), il sera défendu en cas de vœu d'enseigner un métier, et de même il lui sera défendu de le faire valoir en justice.

Pourquoi (lors de l'abandon de la terre en la 7e année) n'est-il « pas permis de descendre au champ du prochain » et glaner des pousses ? C'est par la même raison qu'a déjà énoncée R. Simon b. Yaqim, pour éviter un trop long séjour au champ (en dehors de la consommation). R. Yoḥanan explique ainsi [3] cette Mischnâ : Celui qui s'interdit par vœu de jouir de son prochain avant la 7e année du repos agraire ne devra, ni descendre dans le champ de celui-ci, ni manger des plants qui dépassent l'enclos; si le vœu a été énoncé la 7e année, le même homme pourra y descendre et manger là. R. Simon b. Lakisch l'explique ainsi : Celui qui s'interdit par vœu de jouir de son prochain avant la 7e année agraire ne devra, ni descendre dans le champ de celui-ci, ni manger de ses fruits; si le vœu a été énoncé la 7e année, ledit individu ne pourra pas descendre au champ du prochain, mais il a la faculté d'en manger les fruits [4]. « Celui qui a fait seulement vœu de ne rien manger de son prochain avant la 7e année de repos pourra descendre dans le champ de celui-ci, sans en rien manger; celui qui a fait le vœu en la

1. Cf. ci-après, V, 1 (f. 39a). 2. Sans que les prélèvements soient au profit, ou au détriment d'une personne sur l'autre. 3. Selon lui, la défense « de descendre au champ » s'applique au 1er cas, au vœu énoncé avant l'an 7e. 4. Celui-ci est d'avis que la défense en question s'applique au cas d'un vœu exprimé en la 7e année.

7e année pourra se rendre audit champ et y manger les produits » (cette autorisation n'est relative qu'au cas du vœu accompli exclusivement « de ne rien manger du prochain »). L'explication de Resch Lakisch est conforme à l'avis de R. Yossé, qui dit[1] : Lorsque l'interdit par vœu a précédé l'abandon des biens, l'interdit leur est applicable (malgré l'abandon qui suivra) ; de même ici, R. Simon b. Lakisch tient compte de ce que l'énoncé du vœu a eu lieu avant le moment de l'abandon (l'an 7e). R. Yôna ou R. Aba b. Ḥiya réplique au nom de R. Yoḥanan : le présent cas est différent et ne saurait être comparé à la règle énoncée par R. Yossé; car, de l'aveu de ce dernier, l'abandon des fruits prescrit par la Loi pour la 7e année agraire est formel, et ils deviennent libres (malgré l'interdit antérieur).

6. Celui qui s'interdit par vœu de tirer aucune jouissance de son prochain ne devra ni rien lui prêter, ni lui emprunter, ni lui avancer de l'argent, ni en accepter de lui, ni lui rien vendre, ni acheter de lui. S'il le prie p. ex. de lui prêter sa vache, l'autre répondra qu'elle n'est pas libre. Celui qui s'interdit par vœu de jamais cultiver son champ, et qu'il ait la coutume de le cultiver, ne devra pas y toucher ; mais c'est permis à tout autre ; s'il n'a pas l'habitude de le cultiver lui-même, c'est interdit à tous.

L'interdit de culture, « s'il en a la coutume », s'applique à lui seul (non à d'autres) ; au dernier cas, il est interdit à qui que ce soit de cultiver ce champ.

7. Si quelqu'un s'interdit par vœu de jouir de son prochain, et qu'il n'ait pas de quoi manger (sans lui), celui-ci pourra se rendre chez le boutiquier (marchand de comestibles), lui exposer son regret de laisser embarrassé l'homme engagé par vœu à ne rien accepter de lui. Le marchand pourra alors donner au premier, puis aller se faire payer du second[2]. De même, si le 1er doit bâtir sa maison, ou l'entourer d'une haie, ou moissonner son champ, le prochain pourra aller exposer aux ouvriers son regret de laisser dans l'embarras l'homme engagé par vœu ; ceux-ci alors pourront aller travailler pour l'homme lié par le vœu, puis se faire payer du premier. — [3].

8 (10). De même aussi, lorsque ces deux personnes voyagent ensemble et que la première n'a pas à manger, la seconde pourra remettre à un tiers des comestibles en don, puis la première aura le droit d'en user. Si personne n'est là, la seconde se contentera de déposer les objets sur le roc ou sur la haie, en déclarant les abandonner à tout venant ;

1. Cf. J., tr. *Péa*, VII, 8, fin (t. II, p. 105), et ci-après, § 8 (10). 2. Directement, ajoute le *Talmud*, le boutiquier ne pourrait pas exiger le paiement par voie judiciaire, puisque celui sur lequel porte l'interdit n'a pas dit formellement qu'il paiera le boutiquier pour les objets remis au prochain. 3. La Guemara sur ce dernier § est déjà traduite tr. *Sabbat*, XVI, 9 (t. IV, p. 166).

puis la première aura la faculté de les prendre et de manger. R. Yossé interdit ce subterfuge.

[1] — Pourquoi « R. Yossé interdit-il ce subterfuge » (§ 8)? C'est qu'il dit[2] : lorsque l'interdit par vœu a précédé l'abandon des biens, l'interdit leur est applicable (et subsiste malgré l'abandon ultérieur). Mais, fut-il objecté à R. Yossé : puisque tu parles du cas où le vœu a précédé l'abandon (admettant donc qu'il n'y a pas d'abandon avant la prise de possession par le bénéficiaire), qu'importe que la déclaration d'abandon ait précédé l'énoncé de l'interdit (puisqu'en tous cas, lors de cet énoncé, nul n'avait encore acquis ces biens)? Voici, dit-il, pourquoi il est permis d'en user si l'abandon a eu lieu d'abord : c'est que, lors du vœu, il n'a pu entrer dans la pensée de celui qui l'a énoncé d'interdire ce qu'il avait abandonné. R. Yôna, R. Aba, R. Ḥiya, au nom de R. Simon b. Yoçadaq, disent : celui qui a abandonné son champ à dix personnes ne peut plus le reprendre. Sur quoi[3], R. Yôna dit avoir observé à ce dernier : il est vrai que l'on ne peut pas revenir sur l'abandon fait à dix personnes, mais cela me semble possible pour l'abandon fait à une seule ; et pourtant il vient d'être dit, sur les termes de la Mischnâ : «R. Yossé interdit ce subterfuge», que, lors du vœu, il n'a pas pu entrer dans la pensée de l'énonciateur d'interdire l'abandon déjà accompli, celui-ci étant irrévocable, fût-ce à une seule personne. De même, l'abandon fait à 3 individus est définitif ; et ceci, dit R. Yossa, est conforme à l'avis de R. Meir. R. Mena demanda : au lieu de parler d'abandon « *à* trois personnes », pourquoi ne pas dire « *devant* elles » ? (Leur présence n'est-elle pas le point plus important)? Toutefois, au lieu de faire cette question sur l'avis de R. Meir (au sujet des 3 assistants), on pourrait aussi la poser au sujet de l'avis préalable de R. Yossé, relatif à l'abandon pour 3 personnes, et demander que ce devrait être abandonné *devant* elles, non *à* elles. En réalité, voici quelle doit être la version (selon R. Yossé) : Sur un abandon accompli par devant 2 personnes, on peut revenir (on peut le reprendre), et ce bien sera sujet aux dîmes (n'étant pas réellement abandonné) ; mais sur l'abandon accompli par devant 3 personnes, on ne peut plus revenir, et comme celui-ci est définitif, un tel bien n'est plus sujet aux dîmes.

## CHAPITRE V

1. Lorsque 2 associés[4] se sont réciproquement interdit par vœu de jouir l'un de l'autre, il leur est défendu d'entrer même dans la cour qu'ils ont en commun. R. Eliézer b. Jacob dit : chacun peut entrer dans sa propre maison ; mais il leur est défendu à tous deux (même d'après lui) d'ériger dans la cour commune un moulin, ou un four, ou un

1. En tête est une page traduite au tr. *Péa*, VI, 1 (t. II, p. 77). 2. Ci-dessus, § 5. 3. Le texte interverti est rétabli par le commentaire *Pné-Mosché*; 4. Deux propriétaires de maisons auxquelles on accède par une cour commune.

poulailler. Si l'un d'eux s'interdit par vœu de jouir de son prochain, il ne devra pas même entrer dans la cour commune. Selon R. Eliézer b. Jacob, l'un peut arguer qu'il est censé dire à l'autre : « j'entre dans ma part, non dans la tienne » ; en ce cas, on contraint celui qui a énoncé le vœu à céder sa part au voisin.

Selon les Rabbins (l'interlocuteur anonyme de R. Eliézer b. Jacob), « il est défendu d'entrer dans la cour », parce que chaque espace d'un palme est en commun aux 2 associés en question. « R. Eliézer b. Jacob dit : chacun peut entrer dans sa propre maison » ; mais, si la cour est séparée en deux par une palissade, les rabbins permettent aussi que chacun entre dans sa part distincte. Si l'un d'eux s'est mis à vendre sa portion de bien, R. Eliézer b. Jacob reconnaît aussi qu'il sera défendu d'y entrer [1]. Lorsque les deux associés ont conclu ensemble l'accord de pouvoir jouir des choses insignifiantes (superflues), il est évident qu'ils restent chacun dans leur situation respective d'associés (et que chacun peut tirer parti de son côté) ; mais la question est de savoir quelle est la règle si les deux associés n'ont pas conclu d'avance cet accord ? Est-ce qu'en ce cas R. Éliézer b. Jacob permet l'accès, malgré l'interdit réciproque de jouir l'un de l'autre ? De même, quel serait son avis au sujet du cas émis plus haut (III, 8) : « Si l'on s'est interdit de jouir d'aucun israélite, on devra acheter les produits au-dessus de leur valeur, ou les vendre au-dessous de la valeur » (de façon à n'en tirer aucun profit) ? Et quel serait son avis pour le cas suivant (plus haut, IV, 7) : « Si l'on s'est interdit de jouir de son prochain, on ne devra ni rien lui prêter, ni lui emprunter, ni lui vendre », et pour le suivant (§ 4) : « Si quelqu'un s'étant interdit de jouir de son prochain, tombe malade, ce dernier devra rester debout en lui rendant visite, non s'asseoir » ; car, ajoute R. Simon b. Yaqim, le visiteur ne devra pas trop longtemps rester chez le malade (qu'il obligerait ainsi ?) (Quel est son avis, en ces divers cas, s'il s'agit de deux associés qui sont en interdit réciproque ?) Il doit y avoir interdit, selon lui, puisque la Mischnâ dit : « Il leur est défendu à tous deux d'ériger dans la cour commune un moulin, ou un four, ou un poulailler ». Or, ces mots ne sont nécessaires que selon R. Éliézer b. Jacob ; car d'après les autres sages, il va de soi que c'est interdit, puisqu'aux termes de la Mischnâ : « Si 2 associés se sont réciproquement interdit de jouir l'un de l'autre, il leur est défendu d'entrer même dans la cour » ; c'est en raison de l'interdit réciproque, tandis qu'à défaut de ce détail l'indication vague équivaut à l'accord tacite de pouvoir jouir de part et d'autre de choses insignifiantes.

On a enseigné ailleurs [2] : Pour certaines choses il y a présomption, et pour d'autres non ; parmi ces dernières, on classe l'érection d'un moulin, d'un four, ou d'un poulailler dans la cour. Or, il s'agit là d'un espace commun à deux associés ; car, pour les sujets énoncés, les associés semblent s'accorder

1. Il ne reste pas même au vendeur la faculté d'y marcher. 2. Tr. *Baxa bathra*, III, 7.

tacitement à se les abandonner réciproquement comme secondaires. R. Éléazar dit[1] : l'acte d'élever des volailles dans une cour qui ne vous appartient pas, constitue une présomption de possession (non dans la cour de 2 associés). Cet avis est bien fondé, dit R. Yossé, en vertu de ce dilemme : ou bien l'élevage a eu lieu avec l'autorisation, du propriétaire, et celui-ci ne réclamera rien; ou bien l'élevage a eu lieu sans autorisation, mais aussi sans réclamation du propriétaire, ce qui équivaudra à une présomption de possession.

R. Yoḥanan dit au nom de R. Bania[2] : les associés peuvent s'empêcher l'un l'autre de se livrer dans la cour commune à des travaux fixes, sauf le lavage, par respect pour les filles d'Israël (pour ne pas les contraindre à avoir une tenue négligée au dehors). Toutefois, objecte R. Mathnia, cette observation est juste dans les localités où les femmes lavent; mais où les hommes lavent, il n'y a pas lieu de l'appliquer, avec cette restriction que le lavage pourra être interdit dans le total de la cour, non dans l'espace des 4 coudées avoisinant l'un des associés (c'est son bien propre). Cependant, si ce dernier espace est en pente, bien qu'il s'agisse des 4 coudées voisines de sa part, le voisin peut l'empêcher, en lui faisant observer que l'eau versée sur le bien de l'autre s'écoule sur son propre terrain. On a enseigné : se tenir à la place du four, ou du poêle, ne constitue pas la présomption (c'est sans conséquence) ; mais elle est constituée en établissant au-dessus de cette place un objet, si petit fût-il[3]. Ainsi, dit R. Zeira, ne fût-ce qu'un mur servant à soutenir le four, il fait supposer (vu son utilité) que le possesseur a donné l'autorisation. R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï[4] : les associés d'une cour sont réputés avoir acquis l'un de l'autre les objets mobiliers[5] ; par contre, ils sont mutuellement responsables des dommages qui y surviennent. Il s'agit là, dit R. Aboun b. Cahana, de ce que l'un dit à l'autre : Amoncelle les objets, et je les acquerrai ; mais si un vendeur (du dehors) apporte les produits amoncelés, il faut d'abord les prendre pour les posséder. Comme l'un peut arguer qu'il est censé dire à l'autre : « J'entre dans ma part, non dans la tienne », pourquoi le contraindre à céder sa part ? Cette obligation se rapporte à ce qui suit (§ 2), où il est dit : « Il peut arguer qu'il passe dans la partie appartenant au voisin, non dans celle de l'homme sur qui porte l'interdit » ; malgré cela, celui qui a énoncé le vœu est tenu de vendre sa part, lorsqu'il a dit : « Il te sera interdit de jouir de moi[6] »; mais si la formule de vœu est énoncée à l'inverse : « qu'il me soit interdit de jouir de toi », cela ne fait rien (la cession n'est pas obligatoire).

2. Si quelqu'un du dehors s'interdit par vœu de jouir de l'un des 2 copropriétaires de la cour, il ne devra pas pénétrer dans la cour. Selon R. Eliézer b. Jacob, il peut arguer qu'il passe dans la partie appartenant au voisin, non dans celle de l'homme sur qui porte l'interdit.

1. J., *Ibid.* (f. 14b). 2. J., *Ib.*, I, 5 (f. 13a). 3. Il implique l'autorisation, et, par conséquent, une présomption. 4. J., tr. *Bava qama*, III, 8 (f. 3d). 5. Pour pouvoir en user tour à tour. 6. Il s'agit d'éviter à celui qui est l'objet de l'interdit d'entrer dans la cour et d'en tirer profit indûment.

3. Si quelqu'un s'interdit par vœu de jouir de son prochain lequel possède un bain ou un pressoir loués en ville à un tiers, il sera interdit au premier de faire usage de ces objets, si le 2e y possède une part non louée (maintenue au propriétaire); au cas contraire, le premier peut en user. Si l'un dit à son prochain : « je m'engage par vœu à ne pas entrer dans ta maison, ni à acheter ton champ », puis le prochain meurt, ou cède son bien à autrui, il sera permis au premier d'y pénétrer, ou de l'acheter. Mais s'il s'engage par vœu à ne pas entrer dans *cette* maison, ou à ne pas acquérir *ce* champ, il ne lui sera jamais permis de modifier ses vues, même après la mort de son prochain, ou après que celui-ci a vendu son champ.

Pour l'interdit à l'égard d'un associé exprimé par un étranger, la cession n'est pas imposée. Pourtant, enseigne R. Hiya, celle-ci sera imposée, si l'interdit provient de quelqu'un qui en a l'habitude. Ainsi, à un tel homme, on pourra dire : « lorsque je suis venu la 1re et la 2e fois, tu as agi ainsi (par vœu) ; donc désormais, ou délie ton vœu, ou cède ta part. »

De combien devra être la « part non louée » (§ 3), pour interdire au 1er l'usage de l'objet? Ce sera de 1/2, ou 1/3, ou 1/4 (pas moins). Si quelqu'un formule l'interdit par la double expression « ta maison, celle-ci », à quel titre le vœu est-il applicable? Le 1er terme l'emporte-t-il (de sorte qu'en cas de décès du prochain, ou de cession de son bien, il sera permis au 1er d'y pénétrer), ou le second est-il effectif (de sorte que l'accès sera défendu)? De même si la maison est tombée en ruines, dira-t-on que ce n'est plus là la maison désignée du mot « celle-ci », ou non? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit : si quelqu'un prescrit à ses héritiers de donner à son fils une maison pour s'y marier, ou à sa fille pour y rester comme veuve, et que la maison tombe en ruines, les héritiers sont tenus d'en ériger une autre audit usage prescrit par le défunt (de même ici, c'est la maison comme fond qui l'emporte). On a enseigné ailleurs[1] : « Si un père dit à son fils : « je t'interdis par vœu de tirer profit de moi », celui-ci pourtant, au décès du père, héritera de lui; mais si le vœu était formulé ainsi : « ni de mon vivant, ni après ma mort », le fils ne pourra pas hériter. » D'autre part, il est vrai qu'il a été enseigné : si la formule de vœu exprime l'interdit (isolément) « de mon vivant », ou (à part) « après mon décès », le fils héritera ; mais si le père a dit (à la fois) : « de mon vivant, et après mon décès », le fils n'héritera pas. Mais, c'est secondaire ; car on ne saurait dire d'où vient la distinction entre les formules isolées, et celles qui sont réunies. R. Jérémie et R. Yossé disent tous deux : la formule « je m'interdis par vœu de jouir de mes biens que voici, de mon vivant et après ma mort » est inutile, et dès que l'on a employé le terme *ceux-ci*, ils sont interdits au maître de son vivant et après décès. R. Yossé observa que l'on a enseigné au traité *Neziqin* (du droit civil[2]) le principe

1. Tr. *Bava qama*, IX, 14; J., *ibid.* (f. 7a). 2. *Ibid.*

déjà énoncé ici : « Si l'un dit à son prochain s'engager par vœu à ne pas entrer chez lui ni à acheter son champ, à la mort du prochain ou lors de la cession de ses biens, il sera permis au 1er d'y pénétrer, ou de l'acheter ; mais s'il s'engage par vœu à ne pas entrer dans *cette* maison, ou à ne pas acheter *ce* champ, il ne lui sera jamais permis de changer, même après la mort du prochain, ou à la cession des biens. » Or, au 1er cas, celui qui a formulé le vœu peut y revenir après le décès du prochain, en raison de l'omission du déterminatif *ce*, *cette* ; mais si cette désignation s'y trouve, il sera toujours interdit à l'énonciateur du vœu d'en tirer profit, soit en son vivant, soit après décès (même sans l'avoir spécifié dans son vœu ; de même ailleurs, l'emploi du mot *ceux-ci* suffit à les interdire pour jamais).

(4). Pour celui qui dit : « Que je sois en anathème à toi » (que toute jouissance de moi soit radicalement interdite), cet interdit sera réel. S'il dit : « Sois-moi en anathème », celui contre qui le vœu est prononcé est en interdit. S'il a dit : « Que je te sois en anathème et que tu me le sois », tous deux sont interdits mutuellement. Tous deux peuvent user des objets appartenant en commun aux gens remontant de Babylone ; mais il leur sera interdit de profiter de ce qui est seulement aux habitants de la ville.

Si quelqu'un dit : « Je formule l'interdit par vœu d'être mis à profit, soit par toi, soit par le savant consulté par toi » (à l'effet d'être libéré de ce vœu), il suffit de consulter le sage sur la 1re partie de ce vœu (point capital), et ce sera inutile pour la seconde partie (qui s'éteint). Selon une autre version, il faut consulter tant pour la première partie que pour la seconde ; car, dit Samuel, fils de R. Joseph b. R. Aboun, ce dernier se conforme à l'avis de celui qui dit[1] de se régler d'après la question d'interdit (laquelle, à un moment donné, comportait double vœu) ; mais, d'après son interlocuteur, disant de se référer à l'état du vœu, dès qu'une partie du vœu est levée, le reste l'est aussi (et la consultation est inutile pour le 2e vœu). Si quelqu'un s'est interdit par vœu de jouir « des *gens* de la ville », puis une personne vient y demeurer, lors des 30 premiers jours d'habitation, il sera permis d'en tirer profit[2] ; mais si la formule d'interdit parle des *habitants* de la ville, et une personne du dehors vient y demeurer, il sera interdit d'en tirer profit, même pendant les 30 premiers jours. Si quelqu'un dit : « J'interdis tout profit de moi aux gens de ma ville », on ne pourra pas consulter un savant de cette même ville pour obtenir la libération du vœu (car la libération entraîne la jouissance) ; mais s'il a dit : « Je m'interdis de jouir des habitants de ma ville », il pourra consulter un savant de cette ville (qui est tenu de se prononcer à ce sujet, malgré le profit qu'il cause). Selon un autre enseignement, même au 1er cas (en ayant interdit aux gens de sa ville de profiter de lui), on pourra consulter le sage ; car ce

1. Cf. ci-dessus, III, 6 (7). 2. Avant un mois au minimum de séjour, on ne fait pas partie de la ville comme citadin, mais comme habitant. V. Tossefta, ch. 2.

n'est pas considéré comme l'annulation d'un vœu qui le concerne (en raison du doute sur la jouissance). Un vœu formulé par beaucoup de personnes n'est pas libérable ; de même, celui qui s'interdit de tirer nul profit de beaucoup de personnes ne peut pas être délié. Celui qui s'est interdit de jouir du prochain devant lui ne pourra demander d'être délié qu'en sa présence ; si ce n'est pas « devant lui », il pourra le consulter indifféremment, devant lui ou non. Cette particularité est exigible, dit R. Yoḥanan, pour que l'auteur du vœu en ait honte ; selon R. Josué b. Lévi, elle a lieu pour éviter le soupçon d'enfreindre son vœu sans être libéré. Cette discussion est conforme à celle qui a été exprimée[1] sur ce sujet : On a enseigné qu'au jour du *Kippour* (pardon) on doit énoncer le détail de toutes ses actions blâmables ; tel est l'avis de R. Juda b. Bethera ; selon R. Akiba, l'énumération est inutile (afin que la honte stimule le regret). Selon un enseignement, il faudra énoncer les détails sur lesquels porte le vœu (en consultant le sage) ; selon d'autres, c'est inutile. Ainsi, un homme s'était interdit par vœu de se procurer un gain : il vint consulter à ce sujet (pour sa libération) R. Judan b. Salom, qui lui demanda de quelle façon il s'était interdit le gain. « Je me suis promis de ne rien gagner », répondit l'homme. Mais, répliqua R. Judan, est-ce l'usage humain d'agir ainsi ? Serait-ce l'interdit de profiter du jeu, κυβευτής ? L'homme l'avoua, en s'exprimant ainsi : Béni soit Celui qui aime la Loi et ses sages qui ont énoncé le principe d'avoir à énumérer les vœux lors de la demande de libération.

8 (5). On appelle biens communs à ceux qui retournent de Babylone : la montagne du Temple, les parvis, les puits creusés au milieu de la route. On nomme bien spécial des habitants d'une ville : la voie publique, le bain, la synagogue, l'arche sainte, les rouleaux de la Loi, enfin le legs de sa part future au *Naci*, gouverneur[2].

(6) Selon R. Juda, il importe peu que le legs s'adresse au Naci, ou à un simple particulier. Entre ces 2 dernières façons d'assigner un possesseur futur à ses biens, voici la seule différence : lorsqu'on les lègue au Naci, il n'est pas nécessaire de les lui faire acquérir par autrui (en raison de sa dignité) ; tandis que cette intervention est indispensable pour qu'un simple particulier acquière. Selon les autres sages, il faut pour tous que l'acquisition soit faite à l'aide de l'entremise d'un tiers ; et si l'on a parlé de l'offre au Naci, c'est seulement parce que c'est le cas le plus fréquent. R. Juda dit : les habitants de la Galilée n'ont pas besoin de mettre de telles donations par écrit, car leurs ancêtres l'ont déjà fait ainsi à leur place.

Voici comment il faut entendre la Mischnâ : une « voie large », que traverse un chemin public, est appelé « commun à ceux qui reviennent de Baby-

1. J., tr. *Yoma*, VIII, 9 (t. V, p. 258). 2. Par suite de cette désignation du possesseur futur, celui sur qui porte l'interdit est censé jouir de ce dernier.

lone ». Un homme ayant consacré une femme pour épouse en lui remettant un rouleau de la Loi (un bien nommé ici : spécial à la ville), R. Schabtaï et R. Ḥisda montèrent près de R. Yossé pour lui soumettre ce fait, et il répondit qu'une telle consécration est sans valeur. R. Ḥiskia dit : j'ai lu la lettre de consultation écrite à ce sujet, et j'y ai vu les mots : « non au delà. » Sur quoi, R. Mena demanda à R. Ḥiskia ce qu'il faut entendre par ces mots, et R. Ḥiskia lui répondit : Sur la question posée s'il est permis de consacrer une femme par la remise d'un rouleau public de la Loi, R. Yossé répondit négativement. On vient donc nous indiquer ce fait complémentaire qu'en faisant la consécration même à l'aide d'un tel rouleau privé, elle est sans valeur, et c'est là le sens des mots : « non au delà » (non-seulement).

Quant aux termes (suivants) de la Mischnâ, « selon R. Juda, il importe peu que le legs s'adresse au Naci, etc. », il faut les entendre dans ce sens : On devra léguer sa part future au Naci (lorsqu'après s'être interdit tels objets, on veut jouir de quelques-uns).

9 (7). Lorsque quelqu'un, s'étant engagé par vœu à ne jouir en rien de son prochain, n'a pas de quoi manger, celui-ci pourra remettre des comestibles en don à un tiers, et il sera permis au premier d'en user. Ainsi, il était arrivé à quelqu'un, à Ben-Ḥoron, que son père s'était interdit d'avoir de lui aucune jouissance. Comme il mariait son fils, il dit à un voisin : « Que la cour et le repas de noces qu'elle contient te soient remis en don ; mais ce transfert a seulement lieu pour que mon père puisse venir et prendre part à notre repas ». « Si ces biens sont à moi, dit le voisin, je les déclare consacrés au culte divin ». « Mais, lui répliqua le premier, je ne t'ai pas donné mon bien pour que tu le consacres au Ciel ». « Certes, répondit le voisin, tu m'as transmis ton bien dans le seul but que ton père mange et boive avec toi, pour qu'il en résulte une réconciliation entre vous, mais en laissant suspendu sur sa tête le péché d'avoir transgressé son vœu ». Le cas fut soumis à l'appréciation des sages, et ils déclarèrent ceci : Un don qu'il n'est pas loisible au donataire de consacrer au culte n'est pas considéré comme définitif.

R. Yoḥanan dit : d'après la réponse du voisin, « si ces biens sont à moi, je les déclare consacrés au culte divin », on infère que c'était un savant[1]. Hillel l'ancien avait 80 couples de disciples, dont le plus important était Jonathan b. Uziel, et le moindre R. Yoḥanan b. Zacaï[2]. Un jour, Hillel tomba malade, et tous ses disciples allèrent lui rendre visite. Seul R. Yoḥanan b. Zacaï resta à l'écart. Hillel leur dit : où se trouve le plus petit d'entre vous, qui est un père pour la sagesse, un modèle pour sa génération, et mériterait d'être appelé le plus grand d'entre vous ? Il est dans la cour, répondirent-ils.

1. Le voisin savait que, par sa consécration, le 1er ne consentirait pas à son mode de donation. 2. B., tr. *Succa*, f. 21 ; cf. Grætz, *Geschichte*, t. IV, p. 422.

Qu'il entre, dit Hillel. A son entrée le maître s'écria : *Pour accorder du bien à ceux qui m'aiment, et je remplirai leurs trésors* (Prov. VIII, 21). Sur l'avis de R. Yoḥanan, que d'après la réponse énoncée dans la Mischnâ on reconnaît celle d'un savant, R. Yossé b. R. Aboun ajoute qu'un fait se passa ainsi : Le père de Jonathan b. Uziel[1], après lui avoir interdit à jamais de tirer un profit de ses biens, les légua par écrit à Schamaï. Celui-ci, à son tour en vendit une partie, consacra une autre partie au culte, et fit don du reste audit Jonathan (dans l'hypothèse que le père de ce dernier avait eu une telle intention par son legs), et il dit : celui qui critiquerait ce don (en invoquant l'interdit par le père) devra d'abord reprendre aux acquéreurs la part vendue, et au trésor sacré ce qui lui est dévolu (ce qui est impossible), puis reprendre à Jonathan le don (dont j'ai le droit de disposer). R. Jérémie objecta (contre l'observation finale de la Mischnâ, qu'un don ne pouvant être consacré par le donataire n'est pas considéré comme définitif) : est-ce à dire que l'on ne peut pas faire un don à condition de ne pas le consacrer au culte? (N'est-il pas admis qu'un tel don, ne pouvant être consacré par celui qui le reçoit, est valable, même à condition de le restituer?) Voici, en effet, comment il faut entendre la Mischnâ : tout don analogue à celui de Ben-Ḥoron, remis avec une arrière-pensée (de mettre le père à même d'assister au repas), n'est pas valable, comme la consécration de ce don ne serait pas effective.

## CHAPITRE VI

1. Celui qui s'interdit par vœu de manger de ce qui est cuit peut manger du rôti ou du bouilli. A celui qui formule le vœu de ne pas goûter aux mets cuits, il sera interdit de manger d'un plat cuit mince[2], mais il lui sera permis de manger d'un plat épais (consistant). Il lui sera permis de manger un œuf à gober (τρομητόν), ou une courge roussie dans les cendres chaudes.

2. A celui qui s'interdit par vœu de manger de la cuisson d'une marmite, il est seulement défendu d'user de ce qui a bouilli là. Mais lorsqu'il dit : « je déclare m'interdire par vœu de goûter à ce que l'on met dans le pot », il lui sera défendu de toucher à tout ce que l'on cuit au pot.

[3] — Celui qui s'interdit par vœu de manger de ce qui est cuit peut-il manger un objet fumé, ou de ce qui est frit à la poêle, τήγανον, ou d'un mets qui a été cuit aux eaux chaudes (thermes) de Tibériade? De même, les rabbins de Césarée ont demandé si un mets fumé est considéré comme une cuisson faite par des païens (et interdite en ce cas), ou comme cuisson interdite au Sabbat, ou comme cuisson interdite en cas de mélange de chair avec du

1. V. B., tr. *Bava bathra*, f. 133b. 2. En bouillie. 3. En tête est une page traduite tr. *'Eroubin*, III, 1 (t. IV, p. 223).

lait? Enfin donne-t-elle au mets ce caractère de réalité (non passagère) qui entraîne l'obligation des dîmes? Et, par contre, celui qui s'interdit de manger d'un mets fumé peut-il manger un mets cuit? (questions non résolues). R. Aba b. Juda au nom de l'école de R. Aḥaï dit : un mets farineux cuit n'est pas considéré comme cuisson interdite, si elle émane des païens, et il peut servir (le cas échéant) à constituer la conjonction symbolique des cours, par l'union des mets, pour le transport sabbatique. R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Houna[1] : tout aliment que parfois l'on mange cru n'est pas interdit s'il est bouilli par un païen, et il peut servir à la jonction symbolique des distances. Celui qui s'est interdit de manger d'un mets cuit, peut-il manger d'un plat épais? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit ici : « il sera interdit de manger d'un plat cuit mince, mais il sera permis de manger d'un plat épais » ; or, si l'interdit des mets cuits, qui comprendront le rôti et le bouilli, n'implique pas un plat épais (qui reste permis) ; à plus forte raison ce dernier sera permis en cas d'interdit de « ce qui est cuit », dont l'ensemble ne comprend pas le rôti et le bouilli. Mais établit-on le raisonnement par à fortiori pour les vœux? Voici donc comment il faut s'exprimer : la formule d'interdit « des mets cuits », qui comprennent le rôti et le bouilli n'implique pas la défense du plat épais ; mais la formule d'interdit « de ce qui est cuit », qui n'implique pas le rôti et le bouilli, laisse libre de manger d'un plat épais (il est permis aux 2 cas). On a ensaigné : il lui sera interdit toutefois de manger du blé vert, ἀθήρη ; car les malades ont l'habitude d'en manger avec du pain (c'est donc un mets cuit). R. Ḥisda dit : il lui est défendu de manger un œuf échaudé, que le malade mange avec du pain. « Il lui sera permis de manger un œuf à la coque », ῥοφητόν (aisé à gober), « ou une courge roussie dans les cendres » ; c'est le cas d'une courge amère, dit R. Ḥanina, adoucie aux cendres chaudes.

Qu'appelle-t-on « bouilli » ? P. ex. de la bouillie d'épeautre (alica), de froment (τράγος), de grains déliés (πτισάνη), de gruau, de seigle, d'orge, ou de riz. Si quelqu'un s'est interdit par vœu de goûter aux mets « que l'on met dans le pot », il lui sera défendu aussi de manger ceux que l'on met dans la marmite (λοπάς) ; mais si par vœu il s'est interdit de manger les mets mis à la marmite, il pourra manger ce que l'on met au pot, car tout mets mis au pot peut aussi être placé dans la marmite. Par contre, certains mets ne peuvent être cuits qu'à la marmite, non au pot, et tel est p. ex. le déchet de la plante dite menthe. A celui qui s'interdit de manger ce qui est *cuit* au four, le pain seul est défendu ; mais si l'on s'est interdit ce que l'on *fait* (apprête) au four, tout ce qui se fait là sera défendu.

3. A celui qui fait vœu de s'abstenir de tout produit confit, il est seulement défendu de manger des légumes confits. Mais s'il déclare « ne pas vouloir goûter à un produit confit », toutes les sortes lui seront interdites.

1. J., tr. *Sabbat*, I, 7 (t. IV, p. 19).

(4) A celui qui fait vœu de s'abstenir de ce qui est bouilli à l'eau, il est seulement défendu de manger de la viande ainsi passée à l'eau; mais s'il déclare « ne pas vouloir goûter à un produit bouilli », tous les mets bouillis lui seront interdits.

(5) A celui qui fait vœu de s'abstenir des rôtis, il est seulement défendu de manger de la viande rôtie, selon l'avis de R. Juda; mais s'il a déclaré « ne vouloir goûter à aucun rôti », tout objet rôti lui sera interdit. Celui qui s'interdit par vœu de manger des salaisons ne pourra pas manger de poisson salé (seul défendu); mais s'il a déclaré « ne pas vouloir goûter aux salaisons, toutes les salaisons lui seront interdites —[1].

4 (6). A celui qui déclare « ne pas vouloir goûter *au* poisson ou *aux* poissons », toutes les sortes seront interdites, soit les grands, soit les petits, salés ou non [2], vivants ou cuits; mais il lui sera permis de manger des parts de Triton (ou thon) et de la marinade. Celui qui fait vœu de ne pas manger des mélanges de poissons coupés, ne pourra pas manger des parts de Triton, mais pourra manger de la marinade et de la saumure. Enfin, celui qui s'est interdit par vœu de manger des parts de Triton pourra manger de la marinade, ou de la saumure [3], ἁλμυρίς.

5 (8). A celui qui s'est interdit par vœu de boire du lait, il est permis de boire du lait caillé [4]; R. Yossé l'interdit. Celui qui a fait vœu de ne pas boire du lait caillé peut boire du lait. Aba Saüldit : celui qui s'est interdit par vœu de manger du fromage ne pourra en manger ni blanc, ni salé.

6. Celui qui s'est interdit la viande peut boire du bouillon, ou le résidu au fond du pot; R. Juda le défend, en racontant que R. Tarfon lui

1. La *Guemara* sur cette dernière phrase est traduite ci-dessus, III, 4.
2. Dans son commentaire sur la Mischnà, Maïmonide traduit notre terme par « une chose sans goût. » Pour le même mot, un ms. hébreu de la B. N., n° 328, ajoute un équivalent arabe (omis dans les éditions) : חפס, dans le sens de vil, insignifiant. Raschi ne l'explique pas. 3. Ce terme, observe Maïmonide, est le même en arabe qu'en langage talmudique (ce qui n'est pas étonnant, en raison de son origine étrangère que Maïmonide ignorait). Les éditeurs du comment. de Maïmoni, trompés sans doute par la syllabe initiale qu'ils ont supposée arabe (au lieu d'être grecque), ont forgé le mot אלמלרי, équivalence que l'on ne retrouve ni dans le ms. hébreu, n° 328, ni au ms. arabe, n° 578. 4. A vrai dire, il s'agit moins de petit lait que de la sérosité, *serum*, qui s'écoule du fromage blanc, à peine coagulé. Dans son commentaire, Maïmonide donne l'équivalent arabe, qui a été défiguré, non seulement dans les éditions qui ont מיכא, mais déjà dans les mss. Ainsi, le ms. hébreu-arabe à Londres, *British Museum*, Oriental mss., n° 2391, a מיס (par confusion de la finale avec ס); celui de la B. N., n° 578, a : מיסס; le ms. n° 328 a déjà mieux : מילס. Le terme en question doit être מלל, *serum lactis* (*quod effluit dum exprimitur caseus mollis*), dit Freytag, d'après le Kamous. Il faut noter encore qu'au lieu du terme chaldéen *qôs* (non *qôm*, qu'offrent la plupart des éditions), le ms. précité, n° 328, a : *qénos*.

interdit même de manger des œufs qui auraient cuit dans ce bouillon. La règle est bien telle, lui répliquèrent les autres sages, lorsque la formule du vœu dit : « Que cette viande me soit interdite », car lorsqu'on fait vœu de ne pas jouir de tel objet et qu'il se mêle à un autre, dès qu'il y a communication de goût, le 2e objet aussi devient interdit.

Au sujet du poisson (§ 4), on a enseigné que R. Simon b. Eléazar dit [1] : si quelqu'un s'interdit par vœu de goûter *du* poisson, il lui sera défendu de manger des grands, mais les petits lui restent permis ; s'il s'interdit de goûter *des* poissons (au pluriel), toutes les sortes lui seront défendues, soit les grands, soit les petits ; si enfin il dit faire vœu de ne pas manger de la collectivité de (petits) poissons, le χαλκίς seul (alose) est défendu. Qu'entend-on par grands poissons et petits poissons? On peut répondre à cette question d'après ce qu'a dit R. Zeira : « Si je mange un poisson quelconque qui pèse moins d'une livre (litra), c'est comme si je mangeais du χαλκίς » (lequel pèse moins qu'une livre) ; de même ici, pour la distinction entre grands et petits, la même mesure sert de limite. — « Il lui sera permis de manger des parts (coupées) de Triton » ; c'est donc seulement s'il n'est pas coupé que c'est interdit (quoique ce soit l'appellation d'une autre sorte). Mais, dit R. Jérémie, R. Zeira a fait sur ce sujet l'objection suivante : N'est-ce pas contraire à l'avis de R. Yoḥanan qui a dit : qu'en fait de vœux on tient compte du langage usuel des hommes? (Le triton n'est-il pas compris dans la classe générale de poissons, que cet homme s'est interdits ?) N'arrive-t-il pas que si un homme dit à son prochain de lui acheter du *Noun* (poisson), celui-ci lui achète un χαλκίς? (donc, par *Noun*, on entend même le plus petit poisson). R. Abin le déduit de la suite (fin) de la même Mischnâ, disant : « Celui qui a fait vœu de ne pas manger des parts de Triton peut manger de la marinade et de la saumure » ; si donc le vœu porte sur du triton non coupé, lesdites sauces sont interdites. De même (pour les poissons coupés), R. Zeira objecta encore : cet avis de la Mischnâ n'est-il pas opposé à celui de R. Yoḥanan, qui dit qu'en fait de vœux on tient compte du langage usuel des hommes ? Or, n'est-il pas d'usage, lorsqu'on dit à son prochain de vous acheter du triton, qu'il vous achète un mélange de poissons coupés? C'est que là on donne précisément ce nom au triton.

Le vœu relatif « au lait » (§ 5) ne porte pas sur le petit lait, ou caillé ; mais R. Yossé interdit aussi ce dernier, parce qu'il porte le même nom originaire que l'interdit. Cependant, selon l'avis de R. Yossé, l'interdit de boire du vin ne porte pas sur le vin cuit (malgré la dérivation du nom) ? C'est qu'on lui donne aussi un autre nom (Ḥamar). Voici, à ce sujet, la règle générale énoncée par R. Simon au nom de R. Josué [2] : tous les produits qui peuvent, par un procédé, être rendus aptes à la consommation, comme les fruits non rédimés qu'il suffit de rédimer, ou la seconde dime qu'il faut consommer à Jé-

1. Tossefta à ce tr., ch. 3. 2. J., tr. *Schebiith*, VI, 3 (t. II, p. 385) ; passage à corriger selon la présente version.

rusalem, ou les saintetés que l'on doit racheter contre des objets profanes, ainsi que les gerbes nouvelles à libérer par l'offre de l'*omer* (prémices) au Temple, ne sont jamais annulés, quelle que soit la quantité de ce qui les entoure, selon les sages ; ainsi, la moindre parcelle reste indépendante dans un mélange en cas de conformité de l'espèce ; mais lorsque l'espèce environnante diffère, on a égard à la propagation du goût [1]. Pour ce qui ne peut pas devenir propre à la consommation, comme p. ex. l'oblation sacerdotale [2], ou la parcelle de pâte, *Halla*, ou les fruits des trois premières années de plantation, ou les produits de plants hétérogènes, les sages ont adopté une mesure (quant au mélange), savoir : s'il y a unité d'espèce, la moindre parcelle d'interdit reste insoluble, et lorsqu'il n'y a pas unité d'espèces, cela dépend du maintien ou de la disparition du goût de l'interdit [3]. En cas de mélange avec un produit soumis au vœu, comment considérer les vœux en question ici ? Comme produits susceptibles de devenir aptes à la consommation, ou non ? (Admet-on que la libération du vœu par le sage se réfère seulement à l'avenir, sans être rétroactive ?) Ne te semble-t-il pas que l'on compare ces vœux aux produits susceptibles d'appropriation, et pourtant il a été dit ailleurs [4] : l'intervention du sage fait disparaître le principe même du vœu (comme si celui-ci n'avait jamais existé) ? C'est que, fut-il répliqué, cette disparition a seulement un effet futur (non au passé). Les vœux cités dans notre Mischnâ sont semblables aux produits non susceptibles d'être appropriés à la consommation, comme il a été enseigné [5] : « Les produits des semences d'oblation restent comme celle-ci (reviennent au cohen), tandis que les produits de ces produits sont profanes (accessibles à tous) ; les produits d'objets inaffranchis, ceux de la 1re dîme, des pousses de 7e année agraire, de l'oblation sur les produits du dehors de la Palestine, du mélange interdit et des prémices, sont tenus pour profanes ; les produits au 2e degré de fruits consacrés ou de la 2e dîme sont profanes, sauf qu'il faut les racheter selon leur valeur au moment de la semaille. » Or, on a enseigné à ce sujet : c'est vrai seulement (d'admettre comme profanes les produits des produits) pour les objets dont la semence se dissout dans la terre ; mais lorsqu'elle ne s'y dissout pas, les produits restent sacrés et interdits. De plus, il faut observer plus de sévérité pour ces produits, puisque R. Zeira a dit au nom de R. Jonathan : si l'on arrache de la terre un oignon provenant de plants hétérogènes dans la vigne, que l'on replante ailleurs, quelle que soit la quantité de son augmentation, l'oignon reste interdit, car le produit d'un interdit ne saurait faire disparaître sa nature d'interdit [6]. Quant à ce que notre Mischnâ considère un tel mélange à l'égal de ce qui est susceptible d'être rendu apte à la consommation, puisqu'il y est dit

1. Il faut voir s'il s'est maintenu, ou s'il a été absorbé par l'autre espèce. 2. La gravité de ces 2 derniers interdits est telle qu'il faut 201 parts pour l'annuler. 3. Cf., tr. *'Orla*, II, 7. 4. Ci-dessus, tr. *Kethouboth*, VIII, 9. 5. Tr. *Troumoth*, IX, 4 (t. III, p. 110). 6. Ce n'est donc pas analogue à ce qui est susceptible d'amélioration.

ensuite : « lorsqu'on fait vœu de ne pas jouir de tel objet et qu'il se mêle, dès qu'il y a simple communication de goût, le second objet aussi devient interdit » (à défaut de quoi, ce n'est pas interdit). On peut répondre à cela que la divergence d'espèces les rend égales à ce qui est susceptible d'appropriation (voilà pourquoi le mélange serait permis, s'il n'avait pas le goût du mets interdit, à l'instar de ce qui est apte à l'appropriation).

7. Malgré le vœu de s'abstenir du vin, il est permis de manger un mets qui a le goût du vin. Mais si l'on a fait vœu de « ne pas goûter à *ce* vin » et qu'il tombe dans un mets, dès qu'il y a eu communication de goût du vin, le plat devient interdit. Celui qui s'interdit pur vœu de manger des raisins peut boire du vin ; celui qui s'interdit de manger des olives peut user d'huile. Mais s'il a dit : « je m'engage par vœu à ne pas goûter à *ces* olives, ou à *ces* raisins », soit les fruits désignés, soit d'autres analogues lui seront interdits.

8 (7). Celui qui s'est engagé par vœu à ne pas manger de dattes peut en consommer le miel ; celui qui s'est interdit de manger des verjus peut boire le vinaigre qui en provient. R. Juda b. Bethera établit cette règle : pour tout ce qui garde son nom originaire, lorsqu'on a exprimé le vœu d'abstention, le produit qui en dérive sera également défendu; les autres sages permettent d'user de ce dernier.

9. Celui qui fait vœu de s'abstenir du vin peut boire du jus de pommes; celui qui s'est interdit l'huile peut user de l'extrait de sézame (pavot); celui qui s'est interdit le miel (ordinaire) peut user du miel de dattes ; celui qui s'est interdit le vinaigre peut user du produit des verjus ; celui qui s'est interdit l'ail peut manger des porreaux (capitatus) ; celui qui s'est interdit les légumes verts (sans autre désignation) pourra manger les légumineux des champs, parce que ceux-ci ont un nom complémentaire.

R. Ila dit : Comme dans la formule d'interdit du vin (§ 7) se trouve énoncé le déterminatif *ce* (spécifié), le vin lui-même devient interdit, ainsi que tout profit à en tirer (en cas de mélange à un mets). On a enseigné[1] que R. Simon b. Eléazar explique ainsi la suite de cette Mischnâ, en fait d'interdit par vœu : pour tout produit qu'il est d'usage de manger et dont l'extrait est aussi comestible, le vœu d'interdit de l'objet même laisse libre ce que l'on en tire ; à l'inverse, si l'on s'est interdit par vœu l'extrait de ce produit, celui-ci même reste libre ; tels sont, par exemple, les olives et les raisins. D'autres fois, le produit même sera un objet de consommation, non l'extrait ; en ce cas, le vœu d'interdit de manger le produit n'implique pas que l'extrait soit défendu, ce qui est par exemple le cas pour les mûres. Enfin pour un produit qu'il n'est pas

1. Tossefta à ce tr., ch. 3.

d'usage de consommer lui-même mais dont l'extrait est utilisé, le vœu énoncé à cet égard portera exclusivement sur l'extrait. Quel est le produit de cette nature? Ce sont, dit R. Yossé b. R. Aboun, les plantes de jardin, que l'on ne mange pas (mais dont on utilise la sève).

Comme R. Yossé justifie plus haut (§ 6) l'interdit du petit lait, en raison du nom originaire interdit (le lait), de même ici (§ 8) R. Juda b. Bethera maintient l'interdit pour le dérivé (miel ou vinaigre) « qui garde son nom originaire », par descendance. Il y a lieu de croire que R. Juda b. Bethera adopte l'avis exprimé plus haut par R. Yossé, tandis que celui-ci n'adopte pas forcément l'avis de R. Juda b. Bethera. Ainsi, R. Juda b. Bethera se range à l'avis de R. Yossé, car s'il déclare interdit dans notre Mischnâ ce « qui garde le nom originaire » par descendance, à plus forte raison admet-il cet avis pour le nom originaire par ascendant; mais, à l'inverse, R. Yossé ne partage pas forcément l'avis de R. Juda b. Bethera, parce qu'il applique seulement le nom originaire par ascendance, non par descendance.

La Mischna (§ 9) permet (à celui qui s'est interdit l'ail) « de manger des porreaux », dans les localités où l'on ne donne pas aux porreaux le nom d'ail; mais lorsqu'on leur donne ce nom, on ne leur applique pas ladite autorisation (et ils restent défendus). Il en résulte cette déduction que, même dans les localités où l'on donne aux porreaux le nom d'ail, et l'interdit a été formulé pour ce dernier, l'usage des porreaux reste permis (l'interdit ne porte que sur l'ail spécial). « Celui qui s'est interdit les légumes verts (sans autre désignation) pourra manger les légumineux des champs, parce que ceux-ci ont un nom complémentaire. » Toutefois, il a été enseigné à ce propos : celui qui en la 7e année agraire s'interdit les légumes verts (non cultivés alors dans les jardins) ne pourra pas consommer alors les légumineux des champs. -[1]

R. Méir exposa l'exégèse suivante. Comme il est dit (II Rois, IV, 42) : *Un homme vint de Baal-Schalischa et apporta à l'homme divin un pain de prémices et 20 pains d'orge, etc.* Or, nul terrain n'était plus précoce en Palestine, pour la maturité du blé, que le territoire à l'entour de la ville de Baal-Schalischa ; pourtant, on ne vit murir que l'espèce citée (l'orge). *Il apporta à l'homme divin*, est-il dit. Quand? Ce ne fut certes qu'après la remise de la gerbe d'*omer*, puisqu'il est dit aussitôt (ibid.) : *donne-les au peuple, qu'il mange.* C'est donc qu'il y avait toutes les conditions réunies (de maturité et de saison avancée), pour déclarer l'année embolismique (et harmoniser l'année solaire avec l'année lunaire); pourquoi Elisée ne procéda-t-il pas à cette déclaration? C'est que (malgré tous ces indices) l'année n'était pas avancée; et en raison de la famine qui dominait alors, tous se hâtaient de courir en grange y amonceler le blé (par avance). -[2]

On ne rendra pas l'année embolismique[3] avant le nouvel-an (par le redou-

1. Suit un passage traduit au tr. *Péa*, V, 1 (t. II, p. 66). 2. Suit une page traduite tr. *Pesahim*, IX, 1 (t. V, p. 136). 3. J., tr. *Synhédrin*, I, 2 (f. 18a); B., *ib.*, f. 12.

blement du mois précédent) ; et, en cas de fait accompli, il reste sans valeur pour la suite. Cependant, pour les cas de force majeure (que l'obstacle venant des païens empêche alors la fixation des fêtes), il a été établi que l'intercalation se fera au besoin de suite après le nouvel-an, bien qu'en thèse générale l'embolisme porte (le cas échéant) sur le mois d'Adar. — [1].

On ne déclare l'année embolismique qu'en Judée ; cependant, si ce fait a été accompli en Galilée, il est aussi valable. R. Ḥanania habitant d'Ono atteste que si l'on ne peut pas procéder à cette déclaration en Judée, il est permis de l'annoncer en Galilée ; et bien qu'en principe on ne doive pas le déclarer en Galilée, un tel fait accompli là sera maintenu valable. Mais on ne devra pas y procéder hors de la Palestine, et un tel fait accompli là ne sera pas maintenu comme valable [2] ; toutefois, ce n'est vrai qu'en cas de possibilité de déclaration en Palestine ; mais lorsque c'est impossible en ce pays, ce sera permis aussi au dehors. Ainsi, Jérémie, Ezéchiel, Baruch, ont déclaré l'année embolismique hors de la Palestine (vu l'impossibilité d'agir autrement qu'en exil), et c'est ce que fit aussi Hanania, neveu de R. Josué. A ce propos, Rabbi lui adressa trois lettres par R. Isaac et R. Nathan : dans l'une, il célébrait la sainteté de Hanania (faisant son éloge) ; dans la seconde il écrivit : « Les agneaux (élèves) que tu as laissés ici sont devenus des boucs » (ils ont grandi, comme p. ex. les porteurs, R. Isaac et R. Nathan, qui méritent des égards) ; enfin, dans la troisième, il dit : « Si tu n'acceptes pas pour toi (et tes subordonnés) l'ordre des fêtes selon notre fixation [3], va au désert des ronces [4], sois le sacrificateur, et que Neḥonias asperge le sang de tes victimes (soit ton aide). » En lisant la première lettre, Hanania fit honorer les porteurs ; en lisant la seconde, il leur renouvela les honneurs ; mais en lisant la troisième, il voulut les conspuer. Tu ne le peux plus, lui dirent-ils, car tu nous as déjà grandement honorés. Sur quoi R. Isaac se leva, et, invoquant le texte biblique, demanda s'il est écrit dans la Loi : Voici les fêtes de Hanania, le neveu de R. Josué ? Non, dirent les assistants, il est écrit (Lévit. XXIII, 44) : *les fêtes de l'Éternel* (non celles de Hanania). C'est chez nous, répliqua R. Isaac, que ces fêtes sont telles (non chez vous, où le comput a une origine non-palestinienne). Puis, R. Nathan se leva à son tour et acheva cette exégèse en disant : est-il écrit que la Loi sortira de Babel et la parole divine du fleuve Pekod ? Non, fut-il répondu, il est dit (Isaïe, II, 3) : *car la Loi sort de Sion et la parole divine émane de Jérusalem.* C'est le cas chez nous, répliqua R. Nathan (par notre fixation intérieure du comput). R. Hanania alla alors protester contre cette mesure de Rabbi auprès de R. Juda b. Bethera à Necibin, qui lui dit : c'est eux qu'il faut suivre (Rabbi et ses disciples). Mais, répliqua R. Hanania, ne sais-je pas qui j'ai laissé là-bas ? Comme alors ils n'étaient pas encore très capables, qui m'assure que ce sont des savants, capables d'établir

1. Suit un passage traduit au tr. *Schebiith*, X, 2 (t. II, pp. 425-6). 2. Pirké R. Eliézer, ch. 8. 3. « Si tu veux te soustraire à notre comput, sors de notre giron. » 4. Genèse, L, 10.

les calculs du calendrier aussi bien que moi? — Crois-tu, riposta R. Juda, parce que tu dis qu'ils ne sont pas aussi savants que toi, qu'ils t'écouteront? Au contraire, précisément parce qu'ils prétendent savoir calculer comme toi, on les écoutera de préférence (ayant établi le comput en Palestine même). Sur quoi, R. Juda monta à cheval faire connaître au loin (annonça aux juifs en exil l'époque des fêtes); où il put arriver, on rétablit les dates (correctement); mais où il ne put pas arriver, on les célébra avec incorrection (selon le faux comput).

Il est écrit (Jérémie XXIX, 1); *Jérémie envoya au reste des anciens de la captivité.* Du terme *reste* (superflu) on déduit que l'Eternel semblait dire ceci : J'ai *beaucoup* d'affection pour les anciens de la captivité, et pourtant je préfère encore un petit groupe de Palestiniens au grand Synhédrin complet hors de la Terre-Sainte. Il est dit (II Rois, XXIV, 14) : *Avec les charpentiers et les serruriers au nombre de mille*[1]; comment donc se fait-il qu'ici il soit tenu si peu de compte des sages du dehors? R. Berakhia, au nom de R. Helbo, et les autres sages sont en désaccord à ce sujet : selon le premier, chacune de ces deux catégories s'élevait au chiffre de mille (et les premiers se sont trouvés absorber les suivants); selon les autres sages, il n'y avait en tout que mille (selon eux, il y a équivalence entre les deux séries). R. Berakhia dit au nom de R. Ḥelbo que l'on entend par là les compagnons d'étude; selon les autres sages, ce sont les préposés (βουλευταί) aux corps de métier (et, par conséquent, inférieurs aux sages en savoir religieux). Lorsque R. Oschia recevait à En-Tab les témoignages au sujet de la néoménie, il prémunissait les témoins de bien songer à la gravité de leur déposition (en raison de la reproduction de cet avis par tous les autres messagers) et au préjudice qui peut en résulter pour le salaire mensuel des ouvriers (si le mois est diminué ou augmenté d'un jour). S'il en est ainsi, dit R. Abina, il faut aussi faire ressortir qu'il peut y avoir une conséquence de condamnation capitale, car si un homme a cohabité avec une fiancée âgée de 3 ans et un jour, il est passible de la lapidation; mais si le tribunal, après délibération, décide d'augmenter le mois précédent d'un jour, l'époque qui entraîne la peine capitale n'est pas atteinte, et l'homme échappe à la lapidation. R. Abin interprète ainsi[2] ce verset (Ps. LVII, 3) : *J'invoque le Dieu d'en haut, qui achève* (défend) *ma cause*; si une fille (en cas de cohabitation) a juste trois ans et un jour (à la fin d'une année lunaire imparfaite) lorsque le tribunal se propose d'accroître l'année d'un mois, la virginité revient à l'enfant déflorée; au cas contraire, elle ne revient pas.

10. Celui qui fait vœu de s'abstenir de choux (κράμβα) ne pourra pas manger non plus d'asperge (ἀσπάραγος, comprise dans le premier genre); mais celui qui fait vœu de s'abstenir de ce dernier légumineux (spécial) peut manger des choux. Celui qui s'interdit des pois cassés ne peut pas

1. Pris au dehors. Allusion aux savants, qui sont comparés à des ouvriers.
2 V. ci-dessus, tr. *Kethouboth*, I, 2, fin; tr. *Synhédrin*, I, 2.

manger de bouillie (semblable d'aspect); R. Yossé l'autorise. Celui qui s'interdit de la bouillie peut manger pourtant des pois cassés[1], mais non des oignons écrasés[2]; R. Yossé permet aussi ces derniers. Celui qui s'interdi: les oignons peut manger de la bouillie.

11. Celui qui s'interdit les lentilles ne mangera pas non plus de lentilles écrasées au miel ; R. Yossé le permet. Mais si l'on s'interdit cette dernière sorte, les lentilles en général sont permises. Celui qui s'interdit de goûter au froment ne devra manger ni farine, ni pain. Celui qui s'interdit de goûter aux pois cassés ne pourra en manger ni crus, ni cuits. R. Juda cependant dit : celui qui s'est interdit par vœu de goûter aux pois cassés, ou au froment, pourra les mâcher à l'état cru.

Pourquoi R. Yossé permet-il ici le dérivé, qu'il interdit plus haut (§ 6)? Là (pour le lait), c'est en raison du nom originaire de l'interdit (le lait). Aussi, selon R. Yossé, celui qui s'est interdit par vœu de boire du vin pourra boire du *conditum* (vin épicé, qui ne porte plus le nom d'origine). « Celui qui s'interdit de manger des pois cassés ne peut pas manger de bouillie », pourvu que la majeure part se compose de pois (c'est le motif de l'interdit). « Celui qui s'interdit de la bouillie ne peut pas manger d'oignon écrasé », à supposer aussi que la majeure part de ladite bouillie se compose du même élément. Or, d'où vient qu'en cas d'interdit de la bouillie, il soit défendu de manger des oignons, tandis qu'il est permis de manger des pois? C'est que, pour l'oignon (joint à bien des plats), on se réfère au goût; tandis que pour les pois (qui ne forment pas le seul mode de bouillie), on tient compte de la majeure part. — R. Yassa étant allé rendre visite à R. Yossé, celui-ci lui offrit des lentilles grillées, pulvérisées, pétries au miel et frites à la poêle. Voilà, dit-il, les *Aschischin* (lentilles au miel) dont parlent nos sages (§ 11).

On a enseigné que R. Juda dit[3] : celui qui s'interdit par vœu de goûter à un pois ne pourra pas les mâcher, mais il lui sera permis de manger une purée composée de pois réduits; celui qui s'interdit *les* pois ne pourra pas les manger en purée, mais il peut en mâcher un à un. Celui qui s'interdit de goûter à un grain de froment ne pourra pas le mâcher, mais il lui est permis de manger du pain ; si l'interdit porte sur *les* froments, il lui sera défendu de manger du pain, mais il lui sera permis de mâcher des grains isolés. Pourquoi la Mischnâ défend-elle le pain à celui qui s'est interdit *un* grain de froment? (N'est-ce pas un composé de beaucoup de grains)? C'est que, répond R. Yossé, les hommes ont l'habitude, en voyant du pain blanc, de s'écrier : Béni soit celui qui a créé *ce* froment (on emploie le singulier pour un pain entier).

1. Quoiqu'ils servent parfois à la bouillie et sont souvent joints au mets, d'ordinaire on les emploie à part. 2. Joints d'ordinaire au mets. 3. Tossefta à ce tr., ch. 3. La version du présent texte est opposée à la Mischnâ, observe le *Qorban 'éda*.

## CHAPITRE VII

1. Celui qui fait vœu de ne pas manger de légumes verts, pourra manger des courges; R. Akiba le défend. Mais, objectèrent les autres sages à R. Akiba, n'arrive-t-il pas, lorsqu'on charge quelqu'un d'aller acheter un légume vert, que celui-ci vous réponde n'avoir trouvé que des courges[1]? C'est vrai, répliqua R. Akiba; mais l'envoyé ne répond pas n'avoir trouvé qu'un légume sec : c'est donc que les courges font partie des légumes verts, laquelle classe ne comprend aucun farineux (légume sec). De même, la fève égyptienne fraîche lui est interdite, non celle qui est sèche.

On a supposé que « R. Akiba le défend », parce que, selon lui, l'envoyé peut dire à son gré avoir trouvé (des courges), ou n'avoir pas trouvé (des légumes verts). S'il en est ainsi, celui qui s'est interdit par vœu de manger de la viande ne devrait pas non plus pouvoir manger de poissons, ni de sauterelles[2], par la raison que lorsqu'on prie son prochain d'acheter de la viande, il lui arrivera de répondre n'avoir trouvé que des poissons? Non, le motif est celui qu'énonce R. Akiba, savoir « que les courges font partie des légumes verts » ; tandis que, selon les autres sages, elles ne font pas partie des légumes verts. Il en est de même pour le droit civil : lorsqu'on a vendu les verdures d'un jardin et que parmi elles il y a des courges, selon R. Akiba, elles font partie du total vendu ; selon les autres rabbins, elles n'en font pas partie, ainsi que sous le rapport des fruits abandonnés et des consécrations[3]. R. Jacob b. Aḥa ou R. Hiya dit au nom de R. Yoḥanan : l'avis exprimé ici par le sage isolé (R. Akiba) est conforme à l'avis anonyme dans l'enseignement suivant, et l'avis isolé dans cet enseignement (R. Simon b. Gamaliel) est conforme à l'avis anonyme énoncé ici (par les sages) ; or, on a enseigné[4] : Celui qui s'interdit de manger de la viande ne pourra manger d'aucune espèce de viande, et il ne pourra manger ni de la tête, ni des pieds, ni des entrailles, ni de l'œsophage, ni du cœur, ni du foie ; il lui sera seulement permis de manger de la chair de poisson, ou de sauterelles. Selon R. Simon b. Gamaliel, un tel interdit entraîne la défense de toutes sortes de viande, mais il est permis de manger la tête, les pieds, les entrailles, l'œsophage, le cœur, le foie. De même, R. Simon b. Gamaliel dit : les entrailles ne sont pas considérées comme viande, et celui qui les mange n'est pas un homme (c'est indigne de lui).

Tous reconnaissent que si l'on s'est interdit par vœu de manger des courges, il est permis de manger des légumes verts. Ainsi, il a été enseigné : l'interdit du principal comporte aussi l'interdit pour l'accessoire ; mais l'interdit de l'accessoire ne se reporte pas sur le principal (et la courge n'est qu'un dé-

1. Ce n'est pas un légumineux. 2. Contrairement à l'avis général. 3. Au cas où il y a des courges dans le total. 4. Tossefta, *ibid.*

tail parmi les légumes verts). Celui qui s'interdit par vœu de manger de la viande, ne peut pas non plus manger de nerfs ; celui qui s'interdit au contraire de manger des nerfs peut manger de la viande. Il n'y a de discussion (dans la Mischnâ) qu'au sujet de la courge égyptienne ; tandis que pour la courge grecque, tous reconnaissent que c'est un légume vert. R. Qrispa dit au nom de R. Yoḥanan : tous les concombres et les choux que nous mangeons sont considérés à l'égal des courges grecques (et rentrent, d'après tous, dans la classe des légumineux verts). R. Yôna de Boçra [1] dit : les feuilles de courges sont considérées comme verdures. R. Yona et R. Yossé demandèrent si celles-ci sont soumises aux dîmes, ou non ? Bar-Kappara a enseigné qu'elles en sont dispensées. Toutefois, cette règle est seulement applicable aussi longtemps que les feuilles ne se sont pas développées jusqu'à devenir des courges ; mais lorsqu'elles ont poussé jusqu'à ce point, on les considère comme tout autre légumineux vert (soumis aux dîmes). R. Yossé a enseigné qu'il est défendu de se servir des larges feuilles de la colocasia pour puiser de l'eau, parce que c'est la nourriture des cerfs [2]. Celui qui s'est interdit de manger des légumes verts peut-il se permettre les diverses sortes de choux [3] désignés par les noms de Nabeà, Massrola, Phelolia et Colocasia ? R. Isaac b. Ḥaqoula et R. Josué b. Lévi disent tous deux [4] : il faut placer dans la catégorie des légumes verts la plante dite Colocasia au point de vue de l'obligation des dîmes, du repos agraire de la 7e année, de l'angle à laisser aux pauvres et des plantations hétérogènes (interdites) ; mais il reste à savoir ce que cette plante est au point de vue des vœux, et si l'on s'est interdit de manger des verdures, sera-t-il permis d'user d'un tel légumineux sec ? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit (à la fin de notre Mischnâ) : « La fève égyptienne fraîche lui est interdite, non celle qui est sèche ». Or, la Mischnâ permet seulement l'usage de la fève égyptienne devenue sèche, parce que c'est un produit qu'il est d'usage d'entasser en grange ; donc, ce que l'on n'y entasse pas reste toujours interdit, même devenu sec.

Si quelqu'un fait vœu [5] de ne pas manger du πόη (verdure), il lui sera interdit aussi de jouir des concombres, des courges, des melons et des potirons (μηλοπέπων), ainsi que de toutes les sortes de fruits des arbres. Celui qui s'est interdit de manger du mouton pourra manger de l'agneau, ou de la volaille, ou du lait ; mais s'il s'est interdit de manger les produits de l'année, tous les dits objets lui seront défendus (étant survenus dans le cours de l'année). Celui qui s'interdit par vœu de goûter au moût ne pourra boire d'aucun liquide sucré ; le vin seul lui sera permis, d'après celui qui est d'avis qu'en fait de vœux on s'en rapporte au langage usuel des hommes (de ne pas entendre

1. Nous adoptons le nom tel qu'on le trouve au passage analogue du tr. *Schebiith*, II, 10 (t. II, p. 344). V. Frankel, *Mabo*, f. 37b. 2. De même, les feuilles de courges doivent être rédimées si on les mange. 3. φυλλεῖον, ou : feuilles. Peut-être une corruption de φυλλάμπελον, dit J. Lévy, s. v. 4. Cf. tr. *Péa*, I, 5 (t. II, p. 26). 5. Tossefta à ce tr., ch. 4.

par ce terme le vin ordinaire) ; mais d'après celui qui est d'avis qu'en fait de vœux on s'en réfère au sens biblique, le vin aussi sera interdit, puisqu'on le comprend dans le terme *moût* du Pentateuque (Deutéron. XI, 14).

2. Celui qui s'interdit par vœu de manger du blé ne peut pas non plus manger de la fève égyptienne sèche, selon l'avis de R. Meir ; mais, selon les autres sages, les 5 espèces seules de blé sont défendues. R. Meir dit : celui qui fait vœu de ne pas manger de la moisson s'interdit seulement les cinq espèces notoires de blé ; mais à celui qui s'interdit de manger du blé, toute moisson est défendue, et il leur est seulement permis d'user des fruits de l'arbre et des légumes verts.

3. Celui qui s'est interdit par vœu de porter une couverture a le droit de revêtir un sac, ou une étoffe (comme le rideau), ou une simple enveloppe [1]. Celui qui déclare faire vœu de ne pas porter de laine pourra se couvrir avec de la tonte de laine (non travaillée). Celui qui déclare faire vœu de ne pas porter de fil pourra se couvrir avec du chanvre en branches. R. Juda dit : tout dépend des dispositions (de la constitution) de celui qui émet le vœu [2]. Ainsi, lorsqu'étant chargé de ces matériaux jusqu'à transpirer et qu'éprouvant de la peine à respirer il s'écrie : « Je fais vœu de ne pas porter de laine, ou du fil », il lui sera permis de se couvrir de l'une des dites façons, sans toutefois faire tomber l'étoffe sur le dos.

R. Meir interdit même la fève égyptienne (§ 2), parce que c'est un légumineux sec poussant sur le sol ; selon les autres sages, on appelle seulement *Dagan*, le blé (l'une des 5 sortes). On a enseigné ailleurs [3] : « Celui qui s'interdit par vœu le pain et le blé ne pourra manger d'aucune des 5 sortes ; tel est l'avis de R. Méir ; selon les autres sages, l'interdit du blé implique seulement les dites 5 espèces. » Est-ce à dire, selon eux, que celui qui s'est interdit par vœu le pain et le blé ne pourra goûter à rien ? Voici, dit R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, comment il faut entendre cette Mischnâ : en cas d'interdit du blé, ce ne sont pas toutes les sortes qui sont défendues (comme on pourrait le croire), mais les 5 sortes de blé sont seules défendues. A quel cas alors (selon eux) se réfère l'interdit en question ? Ce ne saurait être le cas où la formule d'interdit énonce : « je fais vœu de ne pas manger ce qui est du pain en langue biblique » ; car, alors, en interdisant « les produits du sol en langue biblique », tout deviendrait défendu, même le vin, puisqu'il est dit (Deutér. XXII, 9) : *le produit de la vigne*? Et il ne saurait s'agir du pain ordinaire (vaguement) ; car on ne donne ce nom qu'à la pâte faite avec la farine de froment ou d'orge ? R. Yossé répond que la Mischnâ est supposée parler du cas où l'on mange du pain composé de n'importe quelle sorte de produits ; et pourtant l'appellation vague de *pain* (au point de vue de l'interdit) n'entraîne la défense que pour les 5 sortes de blé.

1. Servant de surtout. 2. Ci-après, VIII, 12 (f. 41a). 3. Tr. *Halla*, I, 2 (3).

« Celui qui s'interdit par vœu de porter une couverture a le droit de revêtir un sac, ou une étoffe, ou un surtout », ainsi qu'un σκυτάριον (tablier de peau) et des caleçons (feminalia) ; mais il lui est défendu de porter une ceinture creuse (fascia) et une bourse (funda). Celui qui s'interdit de se vêtir ne pourra porter aucun vêtement, mais il lui est permis de s'entourer de la ceinture, ou de la bourse (qui ne servent pas à vêtir). R. Jérémie dit que R. Zeira demanda : si quelqu'un s'interdit par vœu « de revêtir une couverture », ou « de se couvrir d'un vêtement », quelle sera la règle pour les dits 2 objets (ceinture et bourse) ? (Les considère-t-on comme *couvrant* une partie du corps, de sorte qu'elles sont interdites, ou tient-on compte seulement de l'interdit du *vêtement*, ce qu'elles ne sont pas ? Question non résolue) — R. Simon b. Éléazar dit : lorsqu'on s'interdit par vœu tout ce avec quoi on a l'habitude de se couvrir et dont l'issue sert aussi d'ordinaire à couvrir, au cas où le vœu porte sur l'objet même, il est permis de se servir de ce qui en est issu ; et à l'inverse, si le vœu porte sur ce qui est issu, on peut user de l'objet même. Dans cette catégorie, se trouvent les peaux. D'autre part, en présence d'un objet qui sert d'ordinaire à couvrir, et ce qui en est issu ne sert pas d'ordinaire à ce but, si le vœu porte sur l'objet même, il est permis d'user de ce qui en est issu ; si le vœu porte sur ce qui en est issu, l'objet même est aussi interdit. Dans cette catégorie se trouve p. ex. la bure aux gros poils (σίσυρνα). Enfin, le vœu d'interdit d'un objet qui ne sert pas d'ordinaire à couvrir, mais dont l'issue sert à cet effet, porte seulement sur cette dernière. Par là, dit R. Yossé, on entend p. ex. le coton (le bois ne sert pas). — Quant à la fin de la Mischnâ, la version doit être rectifiée comme suit : « Lorsqu'un homme chargé de matériaux transpire et s'écrie : « je fais vœu de ne porter ni laine, ni fil », il est défendu de les revêtir ; mais il est permis de laisser tomber l'étoffe sur le dos. »

4. Celui qui s'interdit par vœu de jouir d'une maison pourra user du grenier, selon l'avis de R. Meir ; les autres sages déclarent que le grenier fait partie de la maison ; mais celui qui s'interdit seulement le grenier, peut jouir du reste de la maison.

Il paraît que l'avis de R. Meir se réfère aux étudiants (car, au village, le grenier est appelé parfois maison).

5. Celui qui s'est interdit de jouir d'un lit pourra user d'un sopha (plus bas), selon l'avis de R. Meir ; mais les autres sages déclarent le sopha considéré comme un lit (et défendu). Celui qui fait vœu de ne pas user de sopha pourra se servir d'un lit. — [1]. De même, celui qui s'interdit par vœu de pénétrer dans telle ville, pourra entrer dans sa limite sabbatique (ou banlieue), mais il lui sera défendu de pénétrer dans la partie incorporée ; à celui qui s'est interdit de pénétrer dans une maison, il est défendu de passer au-delà du seuil.

1. La Guemara sur ce § est traduite au tr. *Berakhoth*, III, 1 (t. I, p. 55).

6. Si quelqu'un dit : « Que ces fruits me soient interdits », ou « que ces fruits soient interdits *sur* ma bouche », ou « *à* ma bouche », ils sont non-seulement interdits, mais encore ce que l'on a échangé contr'eux, ou ce qu'ils ont produit après avoir été semés, l'est aussi. S'il déclare ne pas vouloir les manger, ni les goûter, il est permis de manger ce qui a été échangé contr'eux, ou ce qui a poussé de leur semence, lorsque cette dernière se dissout complètement dans le sol ; mais lorsqu'elle ne se dissout pas, même les produits des produits restent interdits.

7. Lorsqu'un mari dit à sa femme : « Je m'interdis toute œuvre de tes mains », ou « qu'elle soit interdite *sur* ma bouche », ou « qu'elle soit interdite *à* ma bouche », elle est non-seulement interdite, mais aussi ce qui a été échangé contr'elle, ou ce qui a poussé par elle. Mais s'il a dit : « Je m'interdis d'en manger, ou d'y goûter », il sera permis d'user de l'échange opéré, ou du produit de la semence, lorsque cette dernière se dissout dans le sol ; lorsque celle-ci ne se dissout pas, même les produits des produits restent interdits.

D'où sait-on que l'espace incorporé dans une ville (§ 5) est considéré à l'égal de celle-ci ? De ce qu'il est dit (Josué, V, 13) : *Il arriva, lorsque Josué était à Jéricho*, etc. ; or, Josué n'était pas alors dans cette ville, puisqu'il est écrit (ibid.) : *Jéricho était fermé et clos*, et pourtant il est dit que Josué « y était » ; c'est que, dit R. Judan b. Salom, il se trouvait dans l'espace de cette ville qui a été incorporé à celle-ci plus tard (comme faubourg). R. Abou̱n dit, au contraire, au nom de R. Aḥa : c'était bien dans Jéricho même qu'était Josué[1]. Mais, objecta R. Mena, ne peut-on pas opposer les termes mêmes de la Mischnâ (parlant des adjonctions de la ville) à l'avis de R. Yoḥanan qui dit : en fait de vœux, on se règle d'après le langage usuel des hommes ? (Selon l'usage, le faubourg n'est-il pas distinct de la ville ?) Non, il arrive bien aux hommes, en voyant quelqu'un à l'entrée d'une ville, de dire l'avoir vu *dans* la ville.

Jusqu'où va l'interdit des produits des produits (§ 6) ? Ce sera conforme à ce qu'a dit R. Jacob b. Idi, au nom de R. Yoḥanan : jusqu'à la troisième mise en grange, les produits seront interdits ; à partir de la quatrième, c'est permis[2], et il en est de même ici.

8. Si un mari dit à sa femme : « je fais vœu de ne pas manger jusqu'à Pâques de ce que tu feras », ou « je fais vœu de ne pas me couvrir jusqu'à Pâques de ce que tu auras élaboré », il lui sera permis après cette fête, de consommer ce qu'elle aura préparé avant cette époque, ou de se revêtir de ce qu'elle aura tissé auparavant. Mais s'il a déclaré faire vœu de ne pas manger ce qu'elle aura préparé avant Pâques, ni de

1. Les habitants s'étaient enfermés plus au centre de la ville. 2. J., tr. *Troumoth*, IX, 7 (t. III, p. 113).

revêtir ce qu'elle aura élaboré avant cette date, il lui sera défendu même après cette fête de jouir des préparatifs antérieurs de sa femme.

9. Lorsque le mari dit à la femme : « qu'il te soit interdit d'avoir de moi aucune jouissance jusqu'à la fête de Pâques si tu te rends à la maison de ton père d'ici à la fête des Tabernacles », et elle y est allée avant Pâques, elle ne pourra avoir de lui aucune jouissance jusqu'à la fête de Pâques. Si elle est allée chez son père après Pâques, elle trangresse le précepte de *ne pas profaner la parole donnée*[1]. Mais s'il dit : « qu'il te soit interdit d'avoir de moi nulle jouissance jusqu'aux Tabernacles si tu vas à la maison paternelle avant Pâques », et elle est allée avant Pâques, elle ne pourra avoir de lui aucune jouissance jusqu'à la fête des Tabernacles; mais elle pourra aller chez son père après Pâques.

Il faut entendre ainsi la Mischnâ (§ 8) : « Ce que tu prépareras jusqu'à Pâques, je n'y goûterai pas, ou ce que tu coudras jusqu'à Pâques ne servira pas à me vêtir. »

Il faut entendre dans le même sens les termes de la Mischnâ suivante.

En cas d'interdit « jusqu'à la fête de Pâques » (§ 9), il sera défendu d'avance à la femme (avant Pâques) d'avoir aucune jouissance du mari, de crainte qu'elle aille chez son père après cette fête, de sorte que l'interdit de jouissance a son effet rétroactif.

Il faut entendre dans le même sens les termes de la phrase finale dans la Mischnâ.

## CHAPITRE VIII

1. A celui qui s'interdit de goûter au vin en ce jour, le vin reste défendu jusqu'à la nuit. Si l'interdit porte sur la semaine, toute cette semaine la défense subsiste, y compris le sabbat suivant. S'il est interdit « ce mois », tout le mois sera défendu avec la néoménie qui suit. S'il est interdit « l'année », toute l'année sera défendue avec le prochain jour de nouvel-an. Si l'homme s'interdit une période de 7 ans, toute la septaine reste défendue, y compris la 7e année du repos agraire qui suit. Mais s'il spécifie : « un jour », « une semaine », « un mois », « une année », « une septaine », l'interdit est limité à la période indiquée.

Puisque l'interdit se réfère à « ce jour », il est levé dès qu'il fait nuit. N'est-ce pas en opposition avec l'avis de R. Yoḥanan, qui dit qu'en fait de vœux on se règle selon le langage humain (d'après lequel la nuit suit le jour)? Lorsqu'un jour on a jeûné jusqu'à la nuit, ce n'est pas l'habitude de dire à son

1. Nombres, XXX, 3. La transgression est d'avoir joui de lui lorsque c'était déjà interdit rétroactivement, par suite de sa visite à son père.

prochain n'avoir rien goûté en cette nuit ; mais on dira n'avoir rien goûté depuis la veille (donc, parfois, la nuit n'est pas comprise dans le jour précédent). Ne peut-on pas lui opposer la fin de notre Mischnâ, où il est dit : si la formule d'interdit porte « un jour », celui-ci subsistera d'une durée à l'autre (24 heures), à partir de la veille (à l'encontre de l'usage de ne pas compter la nuit de la veille)? Ce n'est pas l'habitude, lorsqu'on n'a pas mangé toute la nuit, de dire le matin n'avoir rien goûté le soir ; mais on dira n'avoir rien goûté « ce jour » (voilà pourquoi la nuit est comprise). Mais n'y a-t-il pas une objection à tirer de ce même terme? En quoi diffère l'expression « ce jour » de cette autre « telle semaine », ou (à l'inverse) la « semaine » du « jour », et qu'importe de dire « ce jour » au lieu de « aujourd'hui », s'il est admis qu'en fait de vœux on s'en réfère au langage usuel des hommes? (Pour eux, tous ces termes ne reviennent-ils pas au même)? Or, notre Mischnâ ne partage-t-elle pas l'avis qui dit qu'en fait de vœux on se règle d'après le langage biblique (dont la journée de 24 heures commence la veille au soir)? C'est qu'en effet, dit R. Yona de Boçra, quand les hommes disent d'ordinaire d'attendre un jour, ils entendent par là les 24 heures. On a enseigné plus loin (§ 6) : « Lorsque quelqu'un dit s'engager par vœu à ne pas goûter du vin cette année, et l'année est déclarée embolismique, l'interdit subsiste toute l'année et dans le mois supplémentaire. S'il dit : jusqu'au commencement du mois d'Adar, l'interdit subsistera seulement juoqu'au commencement du mois Adar I ; de même, s'il a dit : jusqu'à la fin d'Adar, on n'entend par là que la fin d'Adar I ». N'est-ce pas une preuve qu'en fait de vœux Nissan est supposé être le commencement de l'année[1], sans quoi au cas où l'interdit se réfère à toute l'année il serait évident que le mois supplémentaire y est compris (comptant jusqu'à Tisri)? Non, même en admettant qu'en Tisri l'année commence pour les vœux, il a fallu parler du mois embolismique, pour ne pas laisser croire qu'en raison du redoublement (par embolisme) du mois d'Adar, on serait par contre libéré du vœu dès le mois d'Eloul ; c'est pourquoi la Mischnâ dit formellement : toute l'année l'interdit subsiste, ainsi qu'au mois supplémentaire —[2].

On sait que l'on peut s'imposer un jeûne de quelques heures, selon l'avis formulé par R. Yoḥanan, qui disait : je me mets en jeûne jusqu'à la fin de mon chapitre, ou de la section en lecture. De même, on sait qu'il est possible de s'imposer un jeûne de quelques heures par ce qui survint à R. Yôna : Il était à Tyr[3] lorsqu'il apprit la mort du fils de R. Yossé ; bien qu'il eût déjà mangé du fromage et bu de l'eau, il termina ce jour à l'état de jeûne. De même, on sait la possibilité de jeûner quelques heures, puisque Rab dit qu'en cas d'indisposition ne permettant pas d'achever la journée en jeûne, on peut reporter à une autre journée la partie restant due. Non, lui dit Samuel,

1. Cf. J., tr. *Rosch ha-schana*, I, 1, fin (t. VI, p. 61). 2. Suit un passage traduit tr. *Taanith*, III, 13 (t. IV, p. 174). 3. J., tr. *Moëd qaton*, III, 7 (t. VI, p. 341).

le vœu ne saurait avoir d'effet divisible en 2 parts[1]. Si quelqu'un, ayant fait vœu de jeûner, l'oublie et mange l'équivalent d'une olive, il perd l'effet de ce jeûne (interrompu), et il devra le remplacer une autre fois. Toutefois, dit R. Aba au nom des rabbins de là-bas (Babylone), c'est vrai lorsque le vœu de jeûner a formulé vaguement la durée d'un jour ; mais si le vœu a précisé « ce jour », on achèvera la journée à l'état de jeûne (sans la reporter à une autre fois) ; et même au premier cas le jeûne n'est perdu (et n'est à recommencer) que si l'on a vraiment mangé ; mais si l'on y a seulement goûté (sans rien avaler), cela ne compte pas. De même, dit R. Aba Ḥasida au nom de R. Zeira, l'acte de goûter n'entraîne pas le devoir de réciter une bénédiction, ni le crime de vol, ni le péché de manger des fruits non rédimés, et ce n'est pas une interruption de jeûne. Si un particulier s'engage par vœu à jeûner, il pourra encore manger et boire la nuit (la veille au soir) ; mais s'il s'est engagé pour un jeûne public, il devra (à l'instar de celui-ci) cesser de manger dès la fin du jour précédent. Si quelqu'un s'est engagé à jeûner un certain nombre de jours, et dans l'intervalle il y a des fêtes ou un sabbat, il sera passible de la peine des coups de lanière (pour avoir énoncé un vœu irréalisable), et il n'est pas besoin de libération par l'intervention d'un sage (le vœu est nul). Sur le vœu que quelqu'un aurait fait de jeûner certains jours qui sont inscrits dans la *Meghillath Taanith*[2], R. Hiskia, R. Judan, R. Jérémie au nom de R. Hiya b. Aba, expriment des avis divers : d'après l'un, un tel homme devra jeûner une partie de la journée sans l'achever (de façon à suivre en partie les deux prescriptions opposées entre elles) ; d'après l'autre, il sera passible des coups de lanière (pour vœu irréalisable), et il n'est pas besoin de l'intervention d'un sage pour l'annuler (cela va de soi) — [3].

2. Si dans l'expression d'interdit par vœu, il est dit « jusqu'à Pâques », la défense va jusqu'à l'arrivée de cette fête (exclusivement). S'il est dit : « jusqu'à ce que la fête soit (là) », l'interdit subsiste, jusqu'à l'issue de cette fête. S'il est dit : « jusqu'en présence de Pâques », l'interdit subsiste, selon R. Meir, jusqu'à l'arrivée de la fête (exclusivement) ; selon R. Yossé, il subsiste jusqu'à l'issue de la fête.

3. S'il est dit : « jusqu'à l'époque de la moisson », ou « jusqu'aux vendanges », ou « jusqu'à la cueillette des olives », l'interdit subsiste seulement jusqu'à l'arrivée de ce moment. Voici la règle générale : Chaque fois qu'il s'agit d'une époque déterminée et que le vœu contient le terme *jusqu'à*, l'interdit cesse dès l'arrivée du moment déterminé ; lorsqu'au contraire on emploie l'expression « jusqu'à ce qu'elle soit », l'interdit subsiste jusqu'à la fin de cette époque. Lorsqu'enfin il s'agit d'une épo-

1. On ne saurait parfaire en un autre jour le jeûne qu'il a été impossible d'achever. 2. « Rouleau des jeûnes » (interdits), série des jours commémoratifs de demi-fêtes, pendant lesquels le jeûne est défendu. V. t. VI, p. 161. 3. Suit une page traduite au tr. *Taanith*, II, 13 (*ibid.*, p. 163).

que indéterminée, soit que l'on ait employé l'expression « jusqu'à ce qu'elle soit » (là), soit l'expression « jusqu'à l'arrivée », en tous cas l'interdit cesse dès que l'époque en question commence.

4. S'il est dit : « jusqu'à l'été », ou « jusqu'à ce que l'été soit », on entend par là : jusqu'au moment où le peuple commence à apporter les fruits à la maison en panier. S'il est dit : « jusqu'à ce que l'été soit passé », on entend par là le moment où l'on replie les treillis (sur lesquels on a fait sécher les fruits). Si l'on dit : « jusqu'à la moisson », on entend par là l'instant où le peuple commence à moissonner le froment, non celui où il coupe l'orge (antérieure). Tout dépend de l'endroit où l'on se trouvait à l'émission du vœu. Ainsi, en se trouvant alors sur une montagne, il s'agira du moment de la moisson (un peu tardive) sur la montagne ; et si l'on s'est trouvé alors en plaine, il s'agira de la moisson en plaine (qui a lieu plus tôt).

R. Jérémie objecta devant R. Zeira que R. Meir paraît se contredire (§ 2), ainsi que R. Yossé. Il dit ailleurs[1] : « Si quelqu'un a deux séries de filles nées de deux mariages successifs, et le père dit qu'il sait avoir marié une grande fille, mais il ne sait plus si c'est la plus âgée de la première série, ou la plus âgée de la seconde, ou la plus jeune de la première qui se trouve plus âgée que la première de la seconde série, toutes deviennent interdites à épouser quelqu'un, sauf la plus jeune des jeunes ; tel est l'avis de R. Meir ; R. Yossé dit : toutes sont libres, sauf la plus âgée de la première série. » Or, selon ce dernier, il faut sous-entendre que toutes les grandes en état d'être mariées le sont. De même, il est dit ensuite : « Si le père dit avoir consacré en mariage sa jeune fille, sans plus savoir si c'est la plus jeune fille de la seconde série, ou la plus jeune de la première série, ou la plus âgée de la seconde série qui se trouve être moins âgée que la plus jeune de la première série, toutes sont interdites, sauf la plus âgée de la première série ; tel est l'avis de R. Méir. R. Yossé dit : toutes sont libres, sauf la plus jeune de la seconde série. » Or, selon lui, il faut sous-entendre que toutes les jeunes en état d'être mariées le sont. Comment donc est-il dit ici au contraire que R. Meir restreint l'interdit par la fête de Pâques, et R. Yossé l'étend jusque là ? C'est que, répond R. Zeira, depuis la mort de B. Azaï et B. Zoma, les hommes studieux (ou exegètes) ont cessé leurs exposés[2], et il n'y en a plus eu jusqu'à l'arrivée de R. Jérémie (le narguant). Mais, répliqua R. Aba, fils de R. Ḥiya b. Aba, il n'y a pas lieu de le narguer, il a été objecté aussi par R. Eleazar devant R. Yoḥanan que R. Yossé se contredit lui-même ? Non, fut-il répondu, il ne se contredit pas ; c'est la version de la Mischnâ qui est renversée, et en effet à l'école de Rabbi, on l'a enseignée ainsi : « S'il est dit : jusqu'en présence de Pâques, l'interdit subsiste, selon R. Meir, jusqu'à l'issue de la fête ; selon R. Yossé, il ne dure que jusqu'à l'arrivée de la fête. » Mais, puisque nous

1. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, III, 9 (f. 64c). 2. V. tr. *Sôta*, IX, 15 (t. VII, p. 342).

voulons expliquer le terme « jusqu'avant », comment supposer que la fête soit incluse ? Aussi, dit R. Zeira, c'est conforme au terme Nabatéén « jusqu'avant Pâques ». En effet, dit R. Abin, tous admettent qu'en ce cas l'interdit est libéré à Pâques ; il n'y a de discussion qu'au cas où la formule de vœu a le terme « jusqu'avant le milieu de Pâques » : d'après l'un, le vœu cesse à l'arrivée de la fête ; d'après l'autre, il cesse à l'issue de la fête.

Si après avoir fixé une époque pour le repas de son fils (§ 3), quelqu'un dit : « je m'interdis par vœu de goûter du vin jusqu'à ce qu'arrive ce repas », est-ce considéré comme un sujet à date fixe (impliquant l'issue de cette date), ou n'est-ce pas semblable, en raison de la possibilité de reculer ce repas à une époque ultérieure ? (question non résolue).

Par le mot « panier » (§ 4), faut-il entendre des paniers de figues, ou ceux de raisins (dont la vendange a lieu plus tard) ? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit ensuite : « le moment où l'on replie les treillis » (servant à sécher les figues). Mais ne peut-on pas dire que les treillis servent aussi bien à faire sécher les figues qu'à sécher les raisins ? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit[1] : comme on apporta à Tibériade une charge de raisins secs, Gamaliel Zouga demanda à R. Aba b. Cahana quelle règle il y avait lieu d'appliquer à ce cas ? Toute la Palestine, fut-il répondu, ne se compose pas d'une seule charge de raisins secs (ils proviennent donc du dehors et sont exempts de droits). Quoi, répliqua Gamaliel, est-ce qu'en les réunissant tous, on n'en formerait pas une charge complète ? Certes ; mais voici ce qu'il a voulu dire : Il n'y a pas de localité isolée en Palestine où l'on conserve assez de raisins secs pour constituer une charge (donc, celle gardée à Tibériade venait du dehors). — « Jusqu'à la moisson », dit ensuite notre Mischnâ. Il est écrit (Ruth, II, 23) : *jusqu'à l'achèvement de la moisson de l'orge et de celle du froment.* Comment donc se fait-il qu'ici on fasse passer (à l'inverse) le froment d'abord ? C'est que dans ce verset il est question du Midi (le Nedjeb), et dans notre Mischnâ de la Galilée (au Nord, où il n'y a pas autant d'orge). Si dans la Galilée on s'est interdit la jouissance des produits en été, et qu'ensuite on se rende dans la vallée, malgré la maturité des nouveaux produits d'été dans la vallée, il faut attendre leur maturité en Galilée (pays montagneux) pour en manger.

5. S'il est dit : « jusqu'aux pluies », ou jusqu'à ce que la pluie survienne », l'interdit subsiste jusqu'à ce que la seconde pluie fécondante tombe[2]. R. Simon b. Gamaliel dit : l'interdit subsiste seulement jusqu'à l'arrivée de l'époque de la pluie fécondante. S'il est dit : « jusqu'à ce que la pluie cesse », on entend par là jusqu'à l'achèvement complet du mois de Nissan ; tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Juda, on entend par là : jusqu'à ce que Pâques soit passé —[3].

1. J., tr. *Demaï*, II, 1 (t. II, p. 145). 2. V. tr. *Schebiith*, IX, 6 (t. II, p. 419).
3. La Guemara sur ce § est traduite tr. *Scheqalim*, VI, 6 (t. V, p. 309), suivie

(6). Lorsque quelqu'un dit : « je m'engage par vœu à ne pas goûter de vin cette année » et l'année est déclarée embolismique, l'interdit subsiste toute l'année sans le mois supplémentaire. S'il a dit : « jusqu'au commencement du mois d'Adar », l'interdit subsistera seulement jusqu'au commencement d'Adar I; de même, s'il est dit : « jusqu'à la fin d'Adar », on entend par là : Adar I. R. Juda dit : lorsque quelqu'un s'est engagé par vœu « à ne pas goûter au vin jusqu'à ce que Pâques soit là », l'interdit cesse dès la 1re nuit de Pâques, car il a dû entrer dans sa pensée de cesser l'interdit au moment où tous ont l'habitude de boire du vin (soit à la 1re nuit).

7 (6). Pour celui qui s'interdit par vœu de ne pas goûter de la viande « jusqu'à ce que le jeûne arrive », l'interdit cesse dès la nuit qui précède le jeûne ; car il a dû entrer dans sa pensée de redevenir libre au moment où les hommes ont l'habitude de manger de la viande. R. Yossé. son fils dit : pour celui qui s'engage par vœu à ne pas goûter aux oignons « jusqu'à ce que le sabbat soit arrivé », l'interdit cesse la veille à la nuit, car il a dû entrer dans sa pensée de ne pas prolonger l'interdit au-delà de l'instant où les hommes ont l'habitude de manger des oignons.

De ce qu'il est dit (§ 6) qu'en cas d'embolisme l'interdit subsiste même dans le mois supplémentaire, n'est-ce pas une preuve qu'en fait de vœux, Nissan est supposé être le commencement de l'année, sans quoi au cas où l'interdit se réfère déjà à toute l'année il irait sans dire que le mois supplémentaire y est compris (comptant jusqu'à Tisri)? Non, c'est en Tisri que l'année commence pour les vœux, et il a fallu parler du mois embolismique, pour ne pas laisser croire qu'en raison du redoublement (par embolisme) du mois d'Adar, on serait par contre libéré du vœu dès le mois d'Eloul ; c'est pourquoi la Mischnâ dit formellement : toute l'année l'interdit subsiste, ainsi qu'au mois supplémentaire[1]. La règle mischnique sur le vœu en Adar (de le restreindre à Adar I), dit R. Abin au nom de R. Ila, est applicable au cas où après le vœu accompli l'année a été déclarée embolismique ; mais si cette déclaration a précédé le vœu, celui-ci ne subira pas ladite restriction. Sous le rapport de la location des maisons, il importe que le vœu ait précédé ou suivi l'embolisme : lorsque le propriétaire prétend avoir loué seulement jusqu'à la fin d'Adar I, tandis que le locataire argue pouvoir jouir de la maison jusqu'à la fin d'Adar II, ils partageront entre eux ce deuxième mois. Mais d'où vient qu'au point de vue des vœux on n'a pas égard au mois supplémentaire (si la déclaration d'embolisme a suivi), tandis qu'au point de vue financier (de la location) on partage la différence en deux parts? En effet, dit R. Ila, il faut rectifier ainsi la règle : lorsqu'après la déclaration d'embolisme la maison a été louée, on partage le mois en deux parts ; mais si la location a précédé

d'une citation tr. *Taanith*, I, 2 (t. VI, p. 145). 1. Cf. ci-dessus, § 1.

l'embolisme, le locataire n'a droit qu'à Adar I. Dans les contrats[1], on écrit soit Adar I, soit Adar II (selon les conventions), avec cette distinction que pour le 2e Adar, on ajoute le nombre second (pour Adar simple, le mois est écrit sans désignation) ; selon R. Juda, on se contentera d'écrire la lettre initiale T (II) pour Adar II, et cela suffit.

7. Si quelqu'un dit à son prochain : « je m'engage par vœu à ne jouir en rien de toi, à moins que tu viennes prendre pour tes fils un *cour* de froment et deux tonneaux de vin », l'autre pourra le dégager de son vœu, sans recourir à l'intervention d'un savant, en lui disant : « Tu t'es sans doute exprimé ainsi, pour m'honorer ; mais tu me feras honneur en me permettant de ne pas accepter. » De même, lorsque quelqu'un a dit à son prochain : « je t'interdis par vœu de jouir de moi, à moins qu'en venant tu apportes à mon fils une grande mesure de froment et deux tonneaux de vin », la défense subsiste, selon R. Meir, jusqu'à la remise du don stipulé ; d'après les autres sages, celui-là même qui a énoncé le vœu pourra l'annuler plus tard, sans l'intervention d'un savant, en déclarant à son prochain qu'il le considère comme s'il avait reçu de lui la donation stipulée.

(12). Si l'on a insisté auprès de quelqu'un pour qu'il épouse la fille de sa sœur (à titre de parent) et qu'il dise : « je fais vœu qu'elle ne jouira jamais de moi », ou si quelqu'un répudiant sa femme dit : « je fais vœu que ma femme ne jouisse jamais de moi », il est pourtant permis à ces femmes de tirer profit de lui ; car dans sa pensée il s'agissait seulement d'interdire les relations conjugales. Si quelqu'un insiste auprès de son prochain pour qu'il mange chez lui, et le prochain déclare faire vœu de ne pas entrer dans la maison du premier, ou dit : « je m'interdis d'accepter chez toi même une goutte d'eau froide », il sera pourtant permis à ce dernier d'entrer dans la maison du premier et de boire froid, car dans sa pensée l'interdit s'applique seulement au manger et boire complets (refusés).

R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : l'opposition de R. Meir (qui formule la défense) se réfère aussi au premier cas (à l'interdit « de ne jouir en rien de toi », etc.). R. Zeira dit[2] : leur discussion se réfère à un cas indéterminé. Or, de quoi s'agit-il ? Tous déclarent l'interdit formel si l'auteur du vœu et celui qui en est l'objet insistent en disant que c'est « pour l'honorer », et tous l'annulent si le premier a dit : « pour *m*'honorer », et le second répond qu'en effet c'est « pour *l*'honorer » ? Il faut donc admettre qu'il s'agit du cas indéterminé (sans connaître la pensée de celui qui a émis le vœu) : R. Meir est alors d'avis de supposer que c'est conforme à l'expression du vœu dite « pour

1. Cf. tr. *Scheqalim*, I, 1, fin (t. V, p. 262). 2. Cf. ci-dessus, III, 3.

*m*'honorer », et l'interdit subsiste ; selon les autres sages, c'est comme si le 1er avait dit « pour *m*'honorer », et le 2e répond qu'en effet c'est « pour *t*'honorer » (ce qui entraîne l'annulation). R. Yossa observa devant R. Yoḥanan que notre Mischnâ semble exprimer l'avis de R. Simon b. Gamaliel seul, puisqu'il est dit[1] : « Si le mari offre à la femme le divorce pour qu'elle serve son père, ou allaite son enfant (sans date déterminée), quelle sera la durée de l'allaitement (ou du service, sous peine d'annuler la condition) ? Deux ans. Selon R. Juda, 18 mois. Si le fils ou le père meurt (avant d'exécuter la condition), l'acte reste valable. R. Simon b. Gamaliel établit cette règle : pour tout obstacle qui n'émane pas de la femme, l'acte reste valable. » Non, fut-il répliqué, il y a ici cette différence qu'il est question d'un prétexte à libération du vœu (auquel cas les autres sages admettent aussi l'annulation du vœu). Mais, objecta R. Yossé, ne s'agit-il pas de vœux pour la libération desquels il n'est pas besoin de faire intervenir un sage ? (Donc, à quoi bon parler du prétexte à libération) ? Il n'est pas question seulement, répondit R. Yôna, de celui qui fait dépendre le vœu de la formule énoncée (Voilà pourquoi, même selon les sages, l'annulation est admissible pour le vœu exprimé d'une façon conditionnelle et dont la libération a lieu sans faire intervenir un savant). Jusqu'à présent on sait que l'on a la faculté de libérer le vœu, parce qu'on sait que le prochain remettra le don en question ; mais quelle est la règle si le prochain ne veut pas lui faire ce don ? Celui qui a émis le vœu peut encore arguer ainsi : j'ai seulement voulu t'éprouver, et puisque je te vois en peine à ce sujet, je considère la donation comme faite (et dès lors le vœu est libéré).

« Il est permis à une nièce refusée, ou à une femme répudiée, de tirer profit de l'homme qui a énoncé ce vœu » (§ 12). Cet avis, dit R. Yossé, doit émaner de R. Juda, qui a dit plus haut (VII, 2) de s'en rapporter aux termes du vœu (sans aller au-delà du refus de mariage). — Selon R. Yossé, de ce que la Mischnâ dit : « Dans sa pensée, l'interdit s'applique seulement au manger et boire complets », il résulte que le vœu d'interdit se refère au repas en question, ou au produit du sol (à rien autre).

## CHAPITRE IX

1. R. Éliézer dit : pour amener l'homme à exprimer le regret d'un vœu, on fera valoir l'honneur qu'il doit rendre à son père et à sa mère[2] ; les autres sages l'interdisent. R. Zadoq dit : Au lieu de susciter le regret du vœu en faisant valoir l'honneur à rendre aux père et mère, il vaut mieux le susciter en invoquant le respect divin ; de la sorte, qu'il n'y aura pas de vœu prononcé inconsidérément. Toutefois, les sages se ran-

1. Tr. *Guittin*, VII, 6 (7). 2. On lui dit : « Si tu avais su qu'on reprocherait à tes parents d'avoir élevé un fils faisant des vœux à la légère, tu te serais abstenu de les énoncer. »

gent à l'avis de R. Éliézer pour reconnaître que s'il s'agit d'un vœu touchant aux relations entre un homme et ses parents, il est bon d'invoquer l'honneur qu'il faut rendre à son père et à sa mère.

Selon R. Éliézer, il y a présomption que l'homme veut honorer son père et sa mère (et il ne mentira pas s'il dit regretter, en leur honneur, le vœu émis légèrement) ; selon les autres sages, au contraire, parfois l'homme veut les honorer, parfois il n'y tient pas (et comme l'on craint un mensonge à cet égard, ce fait n'est pas admis comme point de départ de l'annulation du vœu). R. Éliézer se range à l'avis des autres sages (de ne pas adopter comme motif d'annulation la question d'honneur à rendre), en cas de décès des parents (ce serait un mensonge évident). Tous reconnaissent que l'on ne tient pas compte de la considération d'honorer son maître (afin de susciter le regret du vœu), comme il a été enseigné[1] : Que ta vénération pour ton maître égale ta vénération pour Dieu (il vaut donc mieux invoquer le respect divin). — « De la sorte, est-il dit, il n'y aura pas de vœu prononcé inconsidérément. » Est-ce à dire qu'il ne devra y avoir nul vœu ? Non ; car de ce qu'après le chapitre biblique des vœux il est dit (Nombres, XXX, 2) : *Moïse parla aux chefs de tribus des enfants d'Israël*, on déduit qu'il appartient aux *chefs de tribus* (ou Sages) de délier les vœux des Israélites[2] ; or, si (à défaut de vœux) cette déduction était inapplicable, on semblerait vouloir retrancher un chapitre du Pentateuque.

R. Jérémie demanda : puisqu'au dire des sages il est admis qu'au sujet d'une question entre un homme et ses parents, on peut amener l'homme à exprimer le regret du vœu pour arriver à l'annuler ; pourquoi, s'il s'agit d'une question de culte divin, ne pas adopter la même argumentation et dire que l'on amènera l'homme à exprimer le regret d'un tel vœu par respect divin ? Non, car les vœux d'ordre religieux consistent p. ex. à dire : « Je m'interdis d'ériger la *Succa* (tente aux fêtes des Tabernacles), ou de prendre le *Loulab* (cérémonie de la même fête), ou de porter les Phylactères ; or, en accomplissant ces préceptes, ce n'est pas à Dieu, mais à soi-même que l'on est utile, comme il est dit (Job, XXXV, 6) : *Si tu pèches, quel effet produis-tu sur lui? Si tu es juste, que lui donnes-tu?* (le profit est pour toi).

R. Yanaï dit : suivre sa passion (le mauvais penchant) est aussi blâmable que d'adorer les idoles, comme il est dit (Ps. LXXXI, 10) : *Qu'il n'y ait point de faux-dieux en*[3] *toi, et ne te prosterne pas devant l'idole étrangère* ; c.-à-d. n'érige pas en maître l'étranger admis chez toi (ou : ne te laisse pas dominer par les passions étrangères). R. Simon b. Lévi faisait exprimer le regret en ces termes : Si tu avais su que l'auteur d'un vœu équivaut à celui qui s'impose un carcan (collarium) au cou[4], aurais-tu émis ce vœu ? (Non ; donc,

1. Tr. *Aboth*, IV, 15 (12). 2. J., tr. *Hahgiga*, III, 1 (t. VI, p. 266) ; cf. ci-dessus, III, 1. 3. Au lieu de *en toi*, on traduit d'ordinaire : *au milieu de toi*, observe M. le R. Schuhl, *Sentences*, p. 317. V. Ehrmann, *Aus Palästina u. Babel*, ch. V, § 15, p. 121 et 264 n. 4. Cf. B., tr. *Sabbat*, f. 32 ; Midr. Rabba à Prov., ch. 18.

annulons-le). Ou encore, s'enchaîner de plein gré par un vœu ressemble à celui qui, voyant passer les licteurs (quæsitura) avec le collier vide (pour mener un coupable au supplice), y passe la tête. — Il est dit (Nombres, XXX, 2) : *Pour se lier par un engagement* (s'interdire une jouissance) ; cette expression ressemble à la suivante (Jérémie, XL, 1) : *Il était lié avec des chaînes.* R. Jonathan faisait exprimer le regret en ces termes : Si tu avais su que celui qui fait un vœu est aussi coupable que s'il construisait un temple de *haut lieu* (interdit : Nombres, XXXIII, 52 ; Deutér. XII, 2 ; II Rois, XXIII, 15), et celui qui maintient le vœu est aussi coupable que s'il offrait un sacrifice sur cet autel[1], tu n'aurais certes pas exprimé le vœu (donc, annulons-le). A l'opposé d'une analogie précédente, on peut objecter ceci : l'idolâtrie est un crime passible de la peine capitale, et l'infraction d'un vœu n'est passible que de la peine des coups de lanière ; comment donc peut-on conclure à l'analogie de gravité ? On a seulement voulu rappeler ainsi l'avis que vient de formuler R. Yanaï : suivre sa passion est aussi blâmable que l'idolâtrie. R. Isaac faisait exprimer le regret en ces termes : Si tu avais su que l'expression d'un vœu équivaut à la prise d'une épée que l'on s'enfonce dans le corps, l'aurais-tu énoncé ? (Non ; donc, annulons-le). Ainsi, il est dit (Prov. XII, 18) : *Tel profère des paroles téméraires* (qui font) *comme des blessures d'épée.* Or, dit R. Ḥanina de Seforis, au nom de R. Pinḥas, il n'est pas écrit « comme *une* épée », mais *comme des épées* ; car, après l'interdit par vœu de jouir p. ex. d'un pain, il y a double inconvénient, soit qu'on le mange, soit qu'on ne le mange pas[2] : si on le mange, on transgresse le vœu d'interdit ; si on ne le mange pas, on pèche contre son propre corps (par la privation). Que faire donc ? Se rendre chez un savant, qui trouvera le moyen de délier le vœu, comme il est dit (ibid.) : *La langue* (la décision) *des savants guérit.* R. Abdimé, au nom de R. Isaac, explique ainsi l'expression précitée *se lier par un engagement*[3] : tu ne te contentes pas des interdits formulés par la Loi, et tu veux encore y ajouter des interdits que tu formules à ton égard. R. Yoḥanan faisait exprimer le regret en ces termes : As-tu regret de ton vœu, ou veux-tu y persister ? Si tu ne veux pas y persister, mets-toi bien à cœur d'y penser (songes-y bien). Mais une telle réflexion n'équivaut-elle pas à un fait futur (dont on ne tient pas compte d'ordinaire pour l'expression du regret amenant l'annulation) ? C'est que, répond R. Ila, c'est un fait fréquent de regretter le vœu (et, dès lors, on peut avoir recours à ce prétexte pour aboutir à l'annulation) —[4].

R. Jérémie, après avoir délié un vœu, le maintint cependant. Pourquoi cela ? R. Jérémie craignit-il que la libération de ce vœu ait été faite sans être basée sur un motif suffisant (craignant que le savant qui a délié ne savait pas trouver le prétexte opportun) ? Ou supposait-il que le mauvais penchant souhaite

1. Schuhl, *ibid.*, p. 184. 2. J., tr. *'Abôda zara*, I, 9 (f. 40a). 3. Littéral. : Interdire l'interdit (ou double interdit). 4. Suit un passage traduit au tr. *Moëd qaton*, III, 1 (t. VI, p. 324).

seulement[1] ce qui lui est défendu ? On n'a pas su déterminer par quel motif le vœu fut maintenu. Lorsque le même R. Jérémie ne voulait pas se prononcer dans un jugement, il disait avoir mal aux yeux, par application de ce verset (Deutér. XXI, 5) ; *Par eux sera jugé tout débat, toute plaie ;* cette juxtaposition de termes vise l'analogie entre les différends et les plaies ; or, comme pour celles-ci tout dépend *de l'examen par les yeux du prêtre* (Lévit. XIII, 12), de même pour les procès, tout dépend de l'examen visuel du prêtre (il lui faut donc avoir bonne vue). R. Mena s'étant interdit par vœu de goûter du vin de son père, celui-ci se rendit auprès de lui pour le délier de cet engagement, en lui disant : Si tu avais su me faire ainsi de la peine, aurais-tu exprimé ce vœu ? Non. Qu'il soit donc annulé. — De quel cas parle la Mischnâ (lorsqu'elle dit de susciter le regret, en faisant valoir le respect pour les parents) ? Lorsque le vœu est formulé de telle sorte, « j'interdis à mon père de jouir du mien », il va sans dire que le vœu est nul, puisque R. Jacob b. Aḥa ou R. Samuel b. Naḥman dit au nom de R. Yonathan[2] : on peut contraindre le fils à nourrir son père (et, par suite de cette contrainte, l'interdit précité est inapplicable) ? Il ne peut donc s'agir que du cas où l'homme s'interdit de jouir des biens de son père. R. Mena, après avoir formulé inconsidérément un vœu d'interdit, vint consulter à ce sujet R. Saméi, qui lui dit : si tu avais su que les hommes s'éloignent de toi à cause de ta fréquence à prononcer des vœux (ce qui peut entraîner des désagréments), l'aurais-tu formulé ? Non, répondit R. Mena. Sois donc délié de ce vœu.

2. R. Éliézer dit encore : on provoque le regret même par une cause née après l'énoncé du vœu[3] ; les autres sages l'interdisent. Voici un exemple : Quelqu'un s'est interdit par vœu de jouir en rien de tel homme, puis celui-ci devient scribe[4], ou marie son fils peu après, et le premier dit : « Si j'avais su que cet homme deviendra scribe, on marie bientôt son fils, je n'aurais pas énoncé le vœu formulé » ; ou bien si le premier s'est engagé par vœu à ne pas entrer dans telle maison, puis celle-ci est devenue la synagogue[5], et il dit : « Si j'avais su que cette maison deviendra un jour la synagogue, je n'aurais pas formulé ledit vœu », R. Éliézer permettra à cet homme d'en user[6] ; mais les autres sages le défendent (ils maintiennent le vœu).

3. R. Méir dit : certains sujets semblent nouvellement nés, sans l'être réellement (et peuvent servir à provoquer le regret) ; les autres sages n'adoptent pas son avis. Voici un exemple : « Si l'on dit je m'interdis par vœu d'épouser telle femme, parce que son père est un impie », puis on lui annonce que le père est mort, ou qu'il s'est repenti, ou s'il

1. Cf. J., tr. *Yôma,* VI, 4 (t. V. p. 236). 2. J., tr. *Qiddouschin,* I, 8 (f. 61c).
3. Pour faciliter l'annulation des vœux. 4. On ne peut éviter de recourir à lui. 5. Où il faut aller pour prier. 6. Le considérant comme relevé de vœu.

a dit : « Je m'interdis par vœu d'entrer dans cette maison, parce qu'il y a un chien dangereux, ou un serpent », puis on lui dit que le chien est crevé, ou que le serpent a été tué, ce sont des faits à considérer comme nouvellement survenus, sans l'être réellement (pouvant provoquer l'annulation du vœu) ; les autres sages ne le reconnaissent pas.

R. Méir dit encore : on suscite le regret en invoquant le texte de la Bible et en disant : « Aurais-tu émis le vœu si tu avais su transgresser la défense *de ne pas se venger, ni d'être en colère* (Lévit. XIX, 18), ou la défense *de ne pas haïr son frère en son cœur* (ibid. 17), ou de manquer au précepte *d'aimer ton prochain comme toi-même* (ibid. 18), ou de manquer au précepte de *faire vivre ton frère avec toi* (ibid. 25), car il pourrait devenir pauvre, et, par suite de ton vœu inconsidéré, tu serais dans l'impossibilité de le nourrir ». Lorsqu'à la suite de ces remarques il déclare que s'il l'avait su il n'aurait pas prononcé de vœu, cette expression de vœu suffit à le délier.

R. Yossé dit au nom de R. Josué b. Lévi : R. Eliézer a vu, par la conduite du législateur Moïse, que l'Eternel a suscité chez ce dernier le regret du vœu par un fait né après l'énoncé ; car Dieu lui dit comme il est écrit (Exode, IV, 19) : *Ils sont morts tous ceux qui en voulaient à ta vie* ; or, si tu avais pu prévoir ces décès, aurais-tu énoncé ton vœu (à l'égard de Jéthro, *de ne pas rester chez lui* (ibid. II, 21) ? Donc, ce vœu a été annulé par une cause survenue après le vœu). Mais comment le texte dit-il qu'ils étaient *morts*, puisque les gens *en discussion* (ibid.) n'étaient autres que Dathan et Abiram (qui ont péri lors de la rébellion de Koreh) ? C'est que, dès ce moment, ils avaient perdu leur fortune (ce qui ressemble à la mort). R. Jérémie dit : R. Eliézer autorisait de provoquer ainsi le regret du vœu, avant qu'il ait résulté de sa discussion avec les sages d'admettre de tels faits (ceux de Moïse) comme visant l'avenir (mais, après cette discussion, il y renonça). A l'appui de l'avis contraire (précédent) émis par R. Yossé, on peut rappeler cette explication : lorsque les Naziréens revenant de la captivité trouvèrent le temple détruit et ne purent mettre fin au vœu par l'offre des sacrifices, Naḥum les libéra en leur disant que s'ils avaient pu prévoir cette ruine, ils n'eussent pas accompli de vœu[1] ; sur quoi on a ajouté : C'est une erreur accomplie par Naḥum le Mède d'avoir usé du prétexte invoqué pour annuler le vœu en question, puisque l'annulation a pour base un fait survenu après l'énoncé du vœu (il a donc raisonné selon l'argumentation de R. Eliézer). R. Zeira au contraire dit que Naḥum aurait dû raisonner ainsi avec les Naziréens : « Ne connaissiez-vous pas la prophétie énoncée par les premiers prophètes, dès l'époque de l'existence du Temple, qu'il serait un jour ruiné ? » S'il s'était exprimé ainsi, ce ne serait pas une cause nouvellement survenue. Au contraire, dit

1. Tr. *Nazir*, V, 5 (f. 54a).

R. Ila, c'est bien là un fait nouveau, car les Naziréens pouvaient arguer qu'ils avaient bien eu connaissance de la prophétie ; seulement ils en supposaient encore les effets bien lointains, comme il est dit (Ezéchiel, XII, 23) : *la vision qu'il prophétise est pour un temps éloigné, et il prophétise pour des époques reculées* — [1].

Selon Samuel, la Mischnâ (§ 3) autorise l'annulation du vœu, en ce qu'il est erroné, parce que dès l'émission du vœu le chien était crevé, ou le serpent tué. Selon R. Ila au nom de R. Eléazar, le vœu sera annulé, parce qu'il ressemble au vœu qui dépend d'un fait réalisé plus tard ; ainsi p. ex. si quelqu'un s'interdit par vœu de jouir d'un tel homme aussi longtemps que celui-ci sera vêtu d'habits noirs, le vœu sera délié dès que l'homme en question sera habillé de blanc. C'est aussi l'avis de R. Zeira au nom de R. Yoḥanan, et le vœu est annulé, sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir un savant pour la libération.

Quant au verset du Lévit. (XIX, 18) cité ici (§ 4), voici comment il faut l'entendre [2] : Si en tranchant de la viande on se coupe, se coupera-t-on une seconde fois pour se venger ? (Ou frappera-t-on un tiers pour se venger d'autrui ?) Aussi est-il dit (ibid.) : *tu aimeras ton prochain comme toi-même.* R, Akiba dit : c'est là le grand principe de la Loi [3]. Ben-Azaï dit : le verset (Genèse, V, I), *l'homme fut créé à l'image de Dieu* [4], est encore un plus grand principe (il nous incite au respect de l'homme). — La crainte de « devenir pauvre » n'est-elle pas un fait en vue de l'avenir ? (Pourquoi tenir compte de cette cause ?) C'est que, répond R. Zeira, la pauvreté est assez fréquente pour être prévue. Ainsi, un homme se trouvait en procès contre un autre homme fort riche, procès qu'il voulut soutenir devant Rab. Celui-ci convoqua le riche, qui dit : Quoi, soutiendrai-je ma cause contre un tel homme (pauvre) ! Si les chameaux d'Arabie arrivent, ils ne pourront pas porter les clefs [5] de mes trésors (ἀποθήκη) ! Rab l'entendant s'écria : Quel orgueil de ce qui n'est pas à lui ! Il mérite de le perdre. Aussitôt, par ordre (κλῆσις) du roi, ce riche dut venir et présenter sa fortune au fisc (ταμεῖον). Il alla chez Rab le solliciter de prier Dieu que le roi lui fasse grâce. En effet, Rab pria, et l'homme put revenir la vie sauve.

5. On peut susciter le regret du vœu en rappelant à un homme qu'il doit le douaire de la femme. Ainsi, il était arrivé à quelqu'un de s'interdire toute jouissance de sa femme, dont le douaire s'élevait à 400 dinars. Au moment du divorce (qui en résulta), le cas fut exposé à R. Akiba,

1. Suit un passage traduit tr. *Meghilla,* III, 1 (t. VI, p. 236). 2. V. Ehrmann, *ibid.*, ch. V, § 75, p. 145 et 267 n. 3. M. Schuhl, *ibid.*, p. 195, rapproche à juste titre de cet avis les passages analogues de l'Evangile S. Matth., XXII, 36-40, et S. Marc, XII, 29-31. 4. Le texte cite ici le commenc. du verset, « voici le livre de la génération de l'homme », et sous-entend la fin. 5. Le Lexique de Buxtorf traduit : *arculæ apothecarum !* Et l'édition Fischer le reproduit sans remarque !

qui déclara le mari tenu de lui rembourser son douaire. Mais celui-ci dit : « Maître, mon père a laissé après sa mort 800 dinars, sur lesquels mon frère et moi avons pris chacun 400 dinars; ne suffirait-il pas que ma femme prélève 200 dinars de mon avoir, et qu'il m'en reste 200? Non, lui dit R. Akiba, quand tu devrais vendre les cheveux de la tête, tu dois lui rembourser son douaire entier. Si j'avais su, répliqua le mari, que j'eusse à me dépouiller ainsi complètement, je n'eus pas fait le vœu en question. » Sur quoi, R. Akiba le déclara délié (et la femme permise au mari).

6. On peut provoquer le regret du vœu en rappelant les jours de fête, ou les sabbats[1]. En principe, on avait dit : Pendant les jours fériés, l'effet du vœu est suspendu, mais l'interdit subsiste les autres jours; depuis lors, R. Akiba est venu enseigner qu'un vœu, même levé partiellement, l'est tout entier.

7. Voici un exemple pour cette règle : quelqu'un déclare s'interdire de tirer profit de tous ceux à qui il s'adresse; dès qu'il est délié à l'égard de l'un d'eux, il l'est pour tous. S'il dit ne vouloir jouir ni d'un tel, ni d'un tel, lorsque le vœu cesse à l'égard du premier, il cessera aussi pour les autres; si le dernier seul se trouve délié, les autres restent interdits. S'il déclare considérer un tel et tel aussi interdit qu'un sacrifice, il faudra trouver une expression de regret pour chaque objet interdit en particulier (afin de se délier).

8. S'il dit : je fais vœu de ne pas goûter au vin, car il nuit à l'estomac », et qu'on lui dise ; « le vin vieux profite à l'estomac », ce dernier devient permis, et dès lors, à sa suite, tout autre vin. S'il déclare faire vœu de ne pas goûter aux oignons, « car ils nuisent au cœur », et qu'on lui observe que l'oignon de Chypre est avantageux au cœur (lui fait du bien), ce dernier devient permis, et dès lors à sa suite, toutes les sortes deviennent permises. Ainsi, il est arrivé effectivement que R. Meir (en une telle circonstance) permit de manger toutes sortes d'oignons.

Comment parler de « vendre jusqu'aux cheveux de la tête » (pour rembourser le douaire), puisque l'on n'hypothèque pas à cet effet les biens mobiliers? On veut dire, répond R. Aba, que si même le mari argue ne pouvoir se passer de l'immeuble pour ses besoins, sous prétexte qu'il offre à la femme l'usage des biens-meubles, on dira au mari de donner l'immeuble (sauf à se pourvoir par ailleurs). R. Mescha demanda : si une veuve réclame son douaire aux héritiers du mari, peut-elle au besoin leur dire de réclamer le montant sur les

1. A celui qui aurait fait vœu pour un long temps de jeûner, ou de ne pas manger de viande, on rappellera qu'aux jours fériés ces privations sont interdites.

objets (mobiliers) déposés chez d'autres? (Est-elle censée avoir des droits même sur ces biens, ou non)? Non, dit R. Aba-Maré, il résulte d'une Mischnâ qu'elle n'a pas ce droit, car il est dit[1] : Si un mari en mourant laisse, outre sa femme, des créanciers et des héritiers, selon R. Tarfon, on rendra les comptes avant tout à la femme ; selon R. Akiba, on commence par remettre les biens aux héritiers ; car, tandis que tous sont tenus d'affirmer leur créance par serment, les héritiers n'y sont pas astreints (et on leur verse les biens par le seul fait du décès, sans faire valoir aucune condescendence par pitié). Est-ce qu'une femme, en réclamant le douaire à son mari qui a fait vœu de la répudier, est tenu de jurer ne l'avoir pas encore reçu ou non? Là-bas (à Babylone), on a ce proverbe: je n'ai rien touché de ce qui m'est dû ; payera-t-il spontanément? (Certes non ; de même ici, la femme n'a pas à jurer, car le mari n'aura pas payé d'avance).

On a enseigné (à la suite du cas d'interdit, § 7, « de ne vouloir jouir ni de l'un ni de l'autre) »[2] : Si celui du milieu est délié, ceux qui suivent bénéficient de la libération ; ceux qui précèdent restent interdits. On a enseigné au nom de R. Nathan : il y a tel vœu qui est annulé en partie et subsiste en partie. Ainsi p. ex., lorsqu'on s'est interdit de jouir du panier de figues, et qu'il s'y trouve une sorte supérieure de figues, on peut dire : « Si j'avais connu l'existence de cette sorte supérieure, je n'aurais pas émis le vœu d'interdit » ; en ce cas, cette sorte devient permise, et avec elle tout le reste du panier. Mais lorsque le même homme dit : « Si j'avais connu l'existence de cette sorte supérieure, je ne me serais pas interdit de jouir de cette sorte », cette dernière seule devient libre par la restriction mise au vœu.

7 (9). On suscite à l'homme un retour sur son vœu, en faisant valoir le respect de soi-même et l'honneur de ses enfants. Ainsi, on lui dira (après l'énoncé de son vœu) : « Te doutais-tu de ce que demain on dira de toi qu'il est dans ton habitude de répudier tes femmes? Puis de tes filles, on dira que ce sont les filles d'une répudiée, que leur mère a dû commettre quelque faute grave qui motivât la répudiation. » Lorsqu'ensuite il dira : « Si j'avais songé à ces conséquences, je n'aurais pas émis mon vœu », il est dès lors délié par cette expression de regret.

8 (10). Si quelqu'un déclare s'interdire par vœu d'épouser une telle « car elle est laide », tandis qu'en réalité elle est belle, ou « parce qu'elle est noire », tandis qu'elle est blanche, ou « parce qu'elle est petite », tandis qu'en réalité elle est grande, il lui sera permis de l'épouser ; non pas que de laide elle est devenue belle, ou de noire elle est devenue blanche, ou de petite elle a grandi : c'est que le vœu en lui-même était erroné, de sorte qu'il n'est pas besoin de libération par des

1. Tr. *Kethouboth*, IX, 2. 2. Tossefta à ce tr., ch. 5. On retrouve ces termes dans l'édit. de la Mischnâ, selon le Talmud Babli.

savants. [Selon R. Ismaël, ce mariage est possible même lorsque la fille avait d'abord un des défauts sus-énoncés, puis, elle s'en est défaite [1].] Ainsi, un jour, quelqu'un s'était interdit de jouir de sa nièce, fille de sa sœur. On l'amena à la maison de R. Ismaël, qui la para : « Quoi, mon fils, lui dit R. Ismaël, est-ce de cette fille que tu as fais vœu de t'abstenir ? » « Non », dit-il. A ce moment R. Ismaël le déclara libéré de son interdit. Puis le rabbi se mit à pleurer, et s'écria : « Les filles d'Israël sont belles ; mais la pauvreté les enlaidit ». A la mort de R. Ismaël, les filles d'Israël prononcèrent des élégies et dirent : « O filles israélites, pleurez sur R. Ismaël, ainsi qu'il est dit de Saül (II Samuel, I, 24) : *O filles d'Israël, pleurez sur Saül..* »

On a enseigné que R. Juda b. Bethera dit : On suscite à l'homme un retour sur son vœu (§ 7), en faisant seulement valoir le respect de soi-même (non l'honneur de ses enfants). Ainsi, une femme s'étant interdit par vœu de jouir de sa fille vint consulter à ce sujet R. Yoḥanan (pour être libérée), et celui-ci dit : Si tu avais su que ton vœu pourrait causer à ta fille une mauvaise renommée, aurais-tu émis ce vœu ? Non, répondit-elle. Qu'il soit donc annulé (voilà pourquoi il y a à craindre que le regret du vœu soit inspiré par un mensonge). Mais la Mischnâ ne dit-elle pas déjà qu'il est loisible de susciter le regret du vœu en faisant valoir, soit le respect de soi-même, soit l'honneur des enfants ? (Qu'enseigne donc le fait précédent ?) On indique ainsi de n'avoir pas à suivre l'avis contraire de R. Juda b. Bethera.

« R. Ismaël la para » (§ 8). Il fit mettre à cette fille un œil d'or (en place de celui qui manquait) et une dent d'or (à la place de l'absente), et il dit à l'oncle de cette personne : Acquiers-la, avec ce qu'elle a sur elle. — Le verset (cité dans la Mischnâ) est expliqué diversement par R. Juda et R. Néhémie : l'un dit qu'il s'agit en réalité des filles d'Israël, et tandis que les maris se rendaient à la guerre, le roi envoyait la nourriture à leurs femmes. Mais alors pourquoi est-il dit (ibid.) : *qui vous faisait porter des ornements d'or sur vos habits* ? (N'est-ce pas à l'exclusion de la nourriture ?) Ceci confirme que le roi les nourrit, car le bijou n'est beau que sur un corps bien nourri. L'autre dit : par « filles d'Israël », on entend les constructions [2] magistrales d'Israël, ou leurs assemblées judiciaires, le Synhédrin ; lorsque le roi voyait un groupe de savants, il leur donnait à manger et à boire. Que signifie alors l'expression « ornements d'or sur vos habits » ? C'est qu'il entendait de la bouche des savants le motif des règles doctrinales, et il les glorifiait de ce fait (comme s'il les parait avec des ornements).

1. Le passage mis entre crochets [ ], indispensable pour la suite, manque dans le texte jérusalémite, mais se trouve dans les éditions du Talmud Babli. 2. Jeu de mots entre *Banôth*, filles, et *Bana*, construire.

# CHAPITRE X

1. Les vœux d'une fille fiancée[1] seront annulés par son père et son fiancé (ensemble). Si le père seul les a annulés sans le concours du futur, ou si ce dernier seul les a annulés sans le père, il n'y a pas d'annulation ; et il va sans dire qu'il suffit du maintien par l'un d'eux pour confirmer les vœux de la fille.

Il est écrit (Nombres, XXX, 7) : *Si elle passe en puissance de mari, etc.* De quel cas s'agit-il là ? Ni d'une femme déjà mariée, puisqu'il est dit ensuite (ibid. 11) : *Si dans la maison de son mari elle a formulé le vœu* ; ni d'une femme libre, puisqu'il est dit d'autre part (ib. 4) : *lorsqu'une femme formule un vœu à l'Éternel.* En conséquence, par le verset « si elle passe en puissance de mari étant engagée par un vœu », il faut entendre une jeune fille fiancée, dont le vœu sera annulé par le père et le fiancé réunis. On sait ainsi quelle est la règle à l'égard des vœux énoncés pendant le temps des fiançailles ; mais quelle est-elle pour les vœux qui sont antérieurs ? Comme il est dit (ibid.) : *étant engagée par un vœu*, on déduit d'impliquer dans la même règle les vœux contractés par la jeune fille lorsqu'elle était encore chez son père (qu'elle emporte de chez lui). On a enseigné au nom de R. Eleazar : le verset (précité) « si elle passe en puissance de mari, etc. » indique (par un terme redondant, *être*) qu'il s'agit là d'une fiancée ayant atteint la seconde majorité (sur laquelle le père n'a plus de droit). Les compagnons dirent que la déduction appliquée à ce verset par R. Eleazar est exacte. Mais alors on peut objecter ceci contre l'avis de R. Eleazar : puisque dès le moment où elle atteint la majorité le père n'a plus de pouvoir sur elle, elle devrait être comme une orpheline ayant perdu son père et dont le vœu sera annulé par le mari seul ? De même, on peut opposer une objection à l'avis des autres rabbins (qui appliquent le verset précité à une simple jeune fille fiancée, encore dépendante du père) : puisque le futur, avant de recevoir chez lui cette personne, participe à la libération du vœu ; à plus forte raison doit-il avoir seul cette faculté une fois que celle-ci est en son pouvoir par les fiançailles ? Quel sens donc les Rabbins donnent-ils à l'expression *étant engagée par vœu* (comprenant forcément des vœux antérieurs) ? Il ne saurait être question des vœux énoncés par elle avant ses fiançailles, si elle a été ensuite fiancée étant simple jeune fille (non émancipée) ; car alors il a déjà été dit que la faculté de libération appartient au père et au fiancé réunis (non à ce dernier seul) ? Donc, par l'expression *étant engagée* on entend le cas où la jeune fille a émis le vœu avant la mort de son père, ou avant d'atteindre la 2e majorité ; lorsqu'ensuite par le décès du père ou le fait de la 2e majorité elle devient indépendante, puis se marie, la faculté de libérer du vœu reste au mari seul. Puisque R.

1. Cf. tr. *Kethouboth*, IV, 6.

Eleazar applique le verset précité à la fille émancipée par la seconde majorité, d'où sait-il que, pour la simple jeune fille fiancée, la faculté de libérer le vœu est dévolue au père et au mari réunis ? C'est que le texte biblique, après avoir dit (ibid.) : *entre un homme et sa femme*, ce qui se rapporte au cas ordinaire d'époux mariés, ajoute : *entre un père et sa fille* (par là, il est fait allusion à la fille fiancée, qui dépend à la fois du père et du futur : ils devront s'unir pour libérer ses vœux). Mais les autres rabbins (qui déduisent ce cas du verset *si elle passe en puissance de mari, etc.*), quel compte tiennent-ils de ce rapprochement ? Ceci indique que le mari peut seulement délier la femme des vœux qui les concernent tous deux réciproquement, non de ceux qui sont émis à l'égard d'autrui ; de même, un père peut dégager sa fille des vœux qui les concernent tous deux, non ceux qui ont été émis à l'égard d'autrui. Est-ce à dire que R. Eleazar ne partage pas cet avis (pour la faculté restreinte du mari de libérer les vœux de la femme, ou celle d'un père sur les vœux de sa fille) ? Si, mais il déduit le tout du même verset, non seulement la règle relative à l'action conjointe du père et du fiancé pour libérer les vœux d'une simple fiancée, mais encore la règle qui limite pour le mari la faculté de libérer les seuls vœux de la femme les concernant tous deux, non autrui, comme la faculté d'un père de libérer les vœux de la fille se borne aux vœux qui le concernent.

« Il va sans dire, est-il dit, que l'un d'eux peut suffire à maintenir les vœux de la fille ». A quoi bon s'exprimer ainsi, lorsqu'il vient d'être dit : « Si par exemple le père seul a annulé les vœux, il n'y a pas d'annulation effective » ? La fin de la Mischnâ n'est applicable qu'à ce cas : si après l'annulation partielle par le père, le mari sur le point de l'énoncer aussi meurt, le père peut compléter l'annulation pour le défunt. Selon R. Nathan, c'est là l'avis de l'école de Schamaï ; selon les autres sages, il n'est plus besoin d'annuler le vœu[1]. Selon eux, c'est inutile lorsque le mari n'avait pas confirmé le vœu ; mais s'il l'avait confirmé, le père ne peut plus l'annuler. On vient de dire que le père (en cas de décès subit du fiancé) prononcera l'annulation du vœu pour la part du fiancé. S'il désire confirmer le vœu[2], il dira seulement : « Que ce vœu te soit maintenu » (sans rien de plus) ; pour l'annuler au contraire, il devra spécifier qu'il annule aussi la part qui serait afférente au mari[3]. Il est évident que si le père n'a pas annulé pour sa part le vœu de la fille[4] et qu'elle le transgresse, elle mérite la pénalité des coups de lanière pour l'infraction ; mais si, à l'inverse, le père a annulé le vœu (quant à lui), sans que le mari l'ait annulé aussi de son côté, la fille est-elle passible de ladite pénalité pour infraction du vœu ? On dira-t-on, puisqu'en cas de décès du mari le père peut suffire à compléter l'annulation, qu'elle échappe ici à ladite pénalité en raison de l'annulation par le père seul ? Cette question est juste

1. Par le décès du mari, sa part de pouvoir sur la fiancée est reversible sur le père, qui a déjà annulé le vœu. 2. S'il ne l'a pas annulé et veut le maintenir. 3. Si celui-ci vivait encore. 4. Annulé par le fiancé seul.

d'après celui (l'avis des sages) qui vient de dire que le décès (du mari) n'obvie pas à l'annulation (celle du père suffit alors pour les 2 parts) ; et, — par suite, — même si le mari vit, la libération partielle du vœu par le père devrait motiver la dispense de la pénalité. Elle n'est pas juste, selon l'avis opposé (de Schammaï), disant que, même pour le décédé, il faut formuler à part la libération ; aussi, du vivant du mari qui n'a pas levé le vœu, ce dernier subsiste, et celle qui l'enfreint est passible de la pénalité des coups. On a enseigné : si après l'annulation partielle du vœu par le père, le fiancé sur le point de l'annuler aussi meurt (puis la fille se fiance à un autre), le dernier fiancé interviendra pour annuler le vœu en ce qui le concerne. En effet, dit R. Yossé, la Mischnâ suivante (§ 3) le confirme, en disant : « le père et le dernier fiancé peuvent ensemble la délier de ses vœux. »

2. Si à ce moment le père meurt, le droit de ce dernier n'est pas réversible sur le futur[1] ; mais si le futur meurt, son droit est réversible sur le père [2]. En ceci donc, le pouvoir du père est supérieur à celui du futur mari ; mais en d'autres faits, le pouvoir du futur est supérieur à celui du père, en ce que par exemple il peut annuler les vœux d'une fille qui atteint la 2e majorité, tandis que le père ne le peut plus (il n'a plus alors de pouvoir sur elle).

3. Si une telle jeune fille fiancée a formulé un vœu, puis elle est répudiée le même jour, et le même jour encore elle est de nouveau fiancée à un autre, y eût-il ainsi cent transitions de cette sorte, le père et le dernier fiancé peuvent ensemble la délier de ses vœux. Voici la règle : Aussi longtemps qu'elle n'est pas devenue une heure complète indépendante (par suite de nouvelles fiançailles immédiates), son père et son dernier fiancé peuvent s'unir pour annuler ses vœux.

4. Chez les savants il est d'usage, avant que la fille quitte la maison (pour son mari), de lui dire : « Je déclare annulés tous les vœux que tu as formulés chez moi » (pour la délier). De même, avant qu'elle entre chez lui, le mari lui dira : « Je déclare annulés tous les vœux que tu as prononcés avant que tu entres chez moi » ; car, une fois qu'elle est en son pouvoir, il ne peut plus rien annuler rétroactivement.

Les compagnons d'étude ont supposé que lorsque le père n'a pas annulé le vœu pour sa part et qu'il meurt, en ce cas seul, « le droit de ce dernier n'est pas réversible sur le futur », pour suffire seul à annuler complètement le vœu [3]. Il est prouvé, au contraire, qu'il n'y a pas de distinction, de ce qu'il est dit (§ 4) : « Chez les savants il est d'usage, avant que la fille quitte la

1. Ce n'est pas encore un mari définitif. 2. Et il pourra délier la fille de ses vœux. 3. Si, au contraire, après avoir annulé le vœu pour sa part, le père meurt, il n'est pas dit que « le droit du père n'est pas reversible sur le mari » ; celui-ci peut bien faire l'annulation de son côté.

maison paternelle (pour celle de son mari), de lui dire que l'on déclare annulés tous les vœux qu'elle a formulés dans la maison paternelle; de même, avant qu'elle entre chez le mari, celui-ci lui dira avoir annulé les vœux qu'elle a prononcés avant son entrée chez lui; car une fois qu'elle est en son pouvoir, il ne peut plus rien annuler rétroactivement. » Cela prouve que, si même après avoir libéré le vœu pour sa part, le père meurt, cette faculté n'est pas réversible sur le mari seul; tandis que si le mari meurt en cette condition, son droit est réversible sur le père. D'autre part, les compagnons d'étude ont cru devoir expliquer à l'inverse la fin : c'est seulement lorsque le mari a annulé le vœu en ce qui le concerne (puis meurt), que le père a la faculté de libérer définitivement sa fille du vœu ; mais si avant d'avoir libéré le vœu en ce qui le concerne le mari meurt, le père n'a plus la faculté suffisante pour délier seul de ce vœu (qui incombe au père et au futur réunis). Toutefois, il résulte de la Mischnâ suivante (§ 3) qu'il n'en est pas ainsi, puisqu'il est dit : « Si une telle jeune fille fiancée a formulé un vœu, puis elle est répudiée le même jour, et le même jour elle est de nouveau fiancée à un autre, y eût-il ainsi cent transitions de cette sorte, le père et le dernier fiancé peuvent la délier ensemble de ses vœux. » Or, il s'agit évidemment là du cas où le père est mort sans avoir délié le vœu pour sa part (bien que la libération du vœu incombe aux 2 ayants-droit réunis); de même, le mari fût-il mort avant d'avoir délié le vœu en ce qui le concerne, la faculté de libération passe alors entière au père.

R. Ḥagaï demanda en présence de R. Yossa : On sait par la Mischnâ quelle est la règle pour les vœux énoncés par la jeune fille avant le moment de ses fiançailles[1] ; mais pour les vœux énoncés depuis les fiançailles, est-ce qu'au cas de décès du père pendant les fiançailles, la faculté de libération n'est pas réversible entièrement sur le futur? Non, dit R. Yossa, car on sait bien qu'une jeune fille qui, ayant énoncé des vœux avant d'être fiancée, se fiance ensuite, sera seulement libérée par la double énonciation du père et du fiancé réunis. Or, il a été dit (§ 2) : « Si le père meurt avant d'être intervenu pour la libération, son droit n'est pas réversible sur le futur » (ce dernier n'y suffit pas seul[2]). De même, ce qui est dit « si le futur meurt, son droit est réversible sur le père », est-il seulement applicable aux vœux énoncés avant les fiançailles, ou même à ceux qui ont été énoncés après (quoiqu'il s'agisse de ceux qui sont au pouvoir des 2 ayants-droit)? Certes, fut-il répliqué, car pour les vœux énoncés par une jeune fille avant ses fiançailles, qui ensuite devient fiancée, il faut l'intervention double du père et du futur pour obtenir la libération ; et pourtant il est dit : « Si le futur meurt à ce moment, son droit est réversible sur le père » ; cela prouve donc aussi que, pour les vœux énoncés par la jeune fille après les fiançailles, le droit du futur mort à ce

1. Alors, elle dépend du père seul dont le pouvoir n'est pas reversible sur le futur (selon la correction du comment. *Pné-Mosché*. 2. Il en est de même pour les vœux faits par la fille déjà fiancée.

moment est réversible sur le père (qui suffira pour libérer définitivement). — « Le futur, est-il dit, peut annuler les vœux d'une fille qui a atteint la seconde majorité. » Cette phrase de la Mischnâ doit émaner de R. Éléazar; car il a été dit en son nom [1] : le verset *si elle passe en puissance de mari, etc.* (Nombres, XXX, 7) est applicable à une fiancée ayant atteint la 2e majorité, et qui en cet état est liée par vœu (en ce cas, le père n'a pas à intervenir).

R. Ila dit (§ 3) : du verset (précité) *si elle passe en puissance de mari, etc.* (où le terme *être* est redondant), on conclut que si même il y a cent transitions de cette sorte, « le père et le dernier fiancé peuvent délier la fille de ses vœux. » En effet, dit R. Yossé, ce sont là les termes mêmes de la Mischnâ.

5. Après qu'une fille de seconde majorité [2] a laissé passer douze mois depuis ses fiançailles, ou pour une veuve fiancée après une période de trente jours, selon R. Eliézer, le futur pourra énoncer la libération des vœux, de même qu'il est tenu de pourvoir à sa nourriture ; selon les autres sages, ce futur ne peut pas les délier, jusqu'à ce que la femme entre en la puissance du mari (après le mariage effectif).

6 (5). Si une veuve (sans enfant) attend de son beau-frère le mariage par lévirat, que ce soit d'un beau-frère ou de l'un des deux, R. Eliézer autorise le beau-frère à annuler ses vœux; selon R. Josué, c'est permis si elle attend le mariage d'un seul, non si elle l'attend de l'un d'eux. R. Akiba ne le permet pas, ni si elle attend le mariage d'un seul, ni de deux.

(6). R. Eliézer justifie son avis en raisonnant ainsi : puisqu'un mari a l'autorité nécessaire pour délier les vœux d'une femme qu'il s'est acquise de son propre chef, à plus forte raison doit-il avoir ce pouvoir sur une femme qui lui est comme assignée par le ciel [3]. Non, lui répliqua R. Akiba, il n'en est pas de même : sur la femme que l'homme s'est acquise lui-même (de plein gré), d'autres n'ont pas de pouvoir ; tandis que sur cette femme (belle-sœur) qui lui est assignée par voie céleste, d'autres ont parfois du pouvoir [4]. R. Josué lui répondit : Akiba, tes paroles sont justes s'il y a au moins deux beaux-frères; mais quelle raison invoques-tu s'il n'y a qu'un beau-frère? C'est que, répondit Akiba, la belle-sœur veuve n'appartient pas complètement au beau-frère (avant le mariage), pas plus qu'une fiancée n'est entièrement à son futur.

Puisque l'on sait, d'après R. Eliézer (§ 5), que la libération des vœux par le futur dépend de ce qu'il nourrit sa femme, s'il l'a consacrée pour la nourrir de suite, il a aussi la faculté de la délier de ses vœux (même avant qu'elle soit au domicile conjugal) ; mais s'il l'a épousée à condition de ne pas la nourrir de

1. Ci-dessus, § 1. 2. Indépendante du pouvoir paternel. 3. Savoir par la mort de son frère. 4. Si p. ex. d'autres frères survivent.

suite, le père a cette faculté. Tel est l'avis des sages. Selon R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan, le mari ne pourra lever aucun vœu de la femme, jusqu'à ce qu'elle ait pénétré dans sa maison.

D'après R. Eliézer, qui est d'avis (§ 6) que le beau-frère devant épouser une veuve par lévirat peut la délier de ses vœux, fussent-ils deux beaux-frères en ce cas, lequel d'eux aurait cette faculté de libération ? De même, au sujet de ce qu'a dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan [1], si l'on déclare à une femme vouloir l'engager dès à présent pour l'épouser après 30 jours, et qu'avant ce délai un autre l'épouse, y eût-il ainsi une succession de cent prétendants, le dernier l'emporte ; lequel alors des fiancés pourra libérer les vœux de cette femme ? De même, R. Jacob dit au nom de R. Yoḥanan [2] qu'un maître peut destiner son esclave (femme) même à son fils mineur (Exode, XXI, 9) ; en ce cas, est-ce le fils, quoique mineur, ou le maître, qui libère les vœux de cette femme ? De même enfin, au sujet de ce qu'a dit R. Jacob b. Aḥa, au nom de R. Yoḥanan, et R. Ila, au nom de R. Eléazar [3], en cas d'union adultérine avec la femme d'un sourd-muet, on n'est pas même passible du sacrifice de suspension (ce mariage est alors nul) ; est-ce alors le père qui a la faculté de la libérer de ses vœux ? (diverses questions non résolues).

« R. Eliézer justifie son avis en raisonnant ainsi » : puisqu'une femme sur laquelle je n'avais pas de droits avant son entrée en ma puissance (par les fiançailles) devient complètement apte à être libérée par moi de ses vœux lorsqu'elle est entrée en ma possession ; à plus forte raison dois-je avoir cette même faculté à l'égard de ma belle-sœur veuve, lors de son entrée en ma possession, sur laquelle j'avais déjà des droits avant son entrée (par lévirat). « Non, lui réplique R. Akiba, il n'en est pas de même » : la femme sur laquelle tu n'avais pas de droits avant son entrée en ta puissance devient complètement apte à être libérée par toi de ses vœux lorsqu'elle est entrée en ta puissance, et comme tu n'avais sur elle pas même une part de pouvoir, de même nul autre n'avait sur elle une part de pouvoir partagé avec toi ; tandis que c'est différent pour la femme sur laquelle tu avais déjà des droits avant son entrée en ta puissance et qui est devenue complètement apte à la libération de ses vœux par toi lors de son entrée en ton pouvoir ; or, comme avant sa consécration par le mariage tu avais une part de droits sur elle (parce qu'elle t'incombait par le lévirat), de même d'autres participaient avec toi à ce droit (en raison de la pluralité des beaux-frères). « R. Josué lui répondit : Akiba, tes paroles sont justes s'il y a au moins 2 beaux-frères ; mais quelle raison invoques-tu s'il n'y a qu'un beau-frère ? » Akiba dit : comme au point de vue de la pénalité capitale (en cas de cohabitation avec la belle-sœur veuve) il n'y a pas de différence entre celle qui incombe par lévirat à un seul beau-frère, ou à plusieurs, ni entre celle qui a reçu de son beau-frère une promesse de mariage et celle qui ne l'a pas reçue, il en sera ici de même pour la libéra-

1. Tr. *Qiddouschin*, III, 1 (f. 63ᵃ). 2. *Ibid.*, I, 2 (f. 59ᶜ). V. tr. *Yebamoth*, III, 5, fin (t. VII, p. 48). 3. *Ibid.*, XIV, 1 (p. 193).

tion des vœux. Est-ce à dire, demanda R. Josué, qu'il en est de même pour la libération des vœux et serments? (N'y eût-il qu'un beau-frère et s'étant même engagé à l'épouser, ne pourra-t-il pas la libérer de ses vœux, pas plus qu'un simple fiancé?) C'est vrai, répondit R. Akiba (c'est bien ainsi). Mais, reprit R. Josué, si tu avais vécu au temps de R. Éléazar b. Arakh, qui a dit[1] qu'une promesse de mariage équivaut à une acquisition complète, que déciderais-tu ? En ce cas aussi, répondit R. Akiba, R. Éléazar b. Arakh serait d'avis de ne pas accorder la faculté de libération jusqu'à ce que la femme soit entrée en puissance de mari (pas plus que la cohabitation avec elle n'entraîne la peine de mort).

7. Si quelqu'un dit à sa femme : « Je déclare valables tous les vœux que tu formuleras jusqu'à mon retour de tel endroit », c'est comme s'il n'avait rien dit. Mais s'il dit d'avance : « Je les déclare nuls », selon R. Éliézer, ils seront réellement annulés ; selon les autres sages, il ne seront pas annulés. Quoi, leur dit R. Éliézer, si le mari peut annuler les vœux déjà arrivés à la période d'interdit (déjà formulés), pourquoi n'aurait-il pas ce pouvoir sur les vœux non encore parvenus à cette période ? C'est que, lui répliquèrent-ils, la Bible dit (Nombres, XXX, 14) : *Son mari le maintiendra, et son mari pourra l'annuler* ; les vœux seuls susceptibles d'être rendus valables peuvent aussi être annulés, non ceux qu'il est impossible de confirmer.

8. L'annulation des vœux (d'une femme par son mari) peut avoir lieu toute la journée. Cette règle entraîne un allègement et une aggravation. Voici comment : Si elle a émis un vœu la nuit du sabbat (vendredi soir), le mari a le temps de l'annuler, soit en cette nuit, soit toute la journée du sabbat jusqu'à ce qu'il fasse nuit. Si elle formule le vœu tout près de la nuit, il faut que l'annulation soit énoncée de suite avant la nuit close ; car, après que la nuit est survenue sans qu'il y ait eu annulation, il serait trop tard.

Contre le raisonnement par *a fortiori* de R. Eliézer (§ 7), les sages ont objecté ceci[2] : le bain, qui sert à enlever l'impureté de ceux qui sont impurs, sans sauver ceux qui sont purs (sans les empêcher de devenir impurs ensuite au contact d'une impureté), prouve que le mari ne peut pas non plus annuler d'avance les vœux futurs de la femme (malgré son pouvoir sur les vœux accomplis). R. Eliézer répliqua ainsi : puisqu'il est admis que l'on ne peut pas annuler ses propres vœux une fois accomplis (sans l'intervention d'un sage), bien que ce soit loisible en s'y prenant d'avance (en le libellant dès le nouvel-an[3]) ; à plus forte raison on peut annuler d'avance les vœux de sa femme, qu'il est permis d'annuler après leur énonciation. Non, lui observèrent les

1. J., tr. *Yebamoth*, II, 1 (t. VII, p. 23). 2. Tossefta à ce tr., ch. 6. 3. Ci-dessus, VIII, 1.

autres sages, il est loisible à l'homme de déclarer d'avance annulés ses propres vœux futurs, parce qu'il a aussi la faculté de les maintenir s'il veut (sans cette condition préalable) ; tandis que cette même faculté n'est pas accordée pour les vœux futurs de la femme ; car lors même qu'il voudrait d'avance les confirmer, il n'en aurait pas le pouvoir. En outre (selon les termes de la Mischnâ), « la Bible dit (Nombres, XXX, 14) : *son mari le maintiendra, et son mari pourra l'annuler* ; les vœux seuls susceptibles d'être rendus valables peuvent aussi être annulés, non ceux qu'il est impossible de confirmer. »

On a enseigné[1] : R. Yossé b. R. Juda et R. Eléazar b. Simon disent que pour annuler les vœux, le mari a une latitude d'un jour complet (24 h.). Quel est le motif des rabbins (dans notre Mischnâ, pour autoriser « toute la journée ») ? C'est qu'il est écrit (ibid. 15) : *Si son mari se tait « d'un jour à l'autre »* ; tandis que R. Yossé b. R. Juda fonde l'avis précité sur ce qu'il est dit ensuite : *au « jour » où il l'a appris.* Mais les autres rabbins ne tiennent-ils pas compte du texte invoqué par R. Yossé b. R. Juda ? Ces mots sont applicables, selon eux, à un vœu qui aurait été énoncé au commencement de la nuit (en ce cas, le mari a le temps jusqu'au lendemain soir pour la libération). D'autre part, comment R. Yossé b. R. Juda justifie-t-il le texte biblique invoqué par les rabbins à l'appui de leur avis ? Selon lui, ce verset vise le cas où le vœu a été énoncé la nuit veille du Sabbat, et le mari après s'être tu, revient sur sa parole (pour délier la femme de son vœu). Or, selon l'avis de R. Yossé b. R. Juda, en cas ordinaire de vœu, le mari a une latitude de 24 h. pour se prononcer ; selon les autres sages, la limite de temps cesse à la fin de la journée ; mais lorsque le mari s'est d'abord tu, puis revenant sur sa parole il veut délier le vœu, R. Yossé b. R. Juda ne lui accorde plus qu'une latitude de 24 h. pour se prononcer ; les autres sages au contraire l'autorisent à prononcer la libération, qui restera sans autre limite que celle de la renonciation par le mari (en ce cas, les sages professent un avis bien moins sévère que dans l'hypothèse habituelle) ; si enfin le mari laisse passer l'heure qui précède le coucher du soleil (au sabbat), il ne pourra plus prononcer l'annulation du vœu. S'il dit : « sois déliée du vœu à l'heure des vêpres », l'annulation est faite pour toujours (sans supposer la restriction que le vœu devra être maintenu jusque là) ; de même s'il dit : « que le vœu soit maintenu à l'heure des vêpres », le vœu le sera pour toujours (sans restriction). Si le mari dit : « sois déliée de ce vœu jusqu'aux vêpres », c'est comme s'il avait dit : tu seras libérée de ce vœu à partir de l'heure des vêpres (et l'on ne suppose pas que le mari ait voulu l'annuler jusqu'à ce moment, puis le maintenir à partir de là). On a enseigné ailleurs[2] : Au jour du Sabbat, on peut prononcer l'annulation des vœux, ou consulter à ce sujet les savants. « Sur quoi il a été exposé que par « vœux » on entend, soit ceux qui concernent le Sabbat, soit ceux qui ne le concernent pas ; la distinction relative à ce qui concerne le Sabbat n'est admise que « pour la consultation du savant », et celle-ci est seulement autorisée en vue du Sabbat,

1. Tossefta à ce tr., ch. 7. 2. Tr. *Sabbat*, XXIV, 5.

car le vœu qui ne concerne pas le Sabbat pourra être annulé par le savant le lendemain. Mais conformément à l'avis exprimé plus haut par R. Yossé b. R. Juda, et R. Eléazar b. R. Simon, que pour annuler les vœux, le mari a une latitude d'un jour complet, la libération des vœux ne concernant pas le sabbat devrait être interdite, puisqu'en raison de la latitude d'un jour complet qu'ils accordent, cette libération peut se faire le lendemain? On peut répondre que cet enseignement est justifiable d'après l'avis de tous, en supposant que le vœu a été émis la nuit de veille du sabbat (alors il serait trop tard d'annuler le vœu après le sabbat). R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan [1] : la formule énoncée par le mari « ce n'est pas là un vœu, ce n'est pas un serment » n'équivaut à rien (ne compte pas), pas plus que la libération par le sage disant : « qu'il te soit délié », ou « annulé par toi » ; mais voici le formulaire que devra adopter chacun d'eux. Le mari dira : « Qu'il soit délié pour toi », ou « annulé pour toi » ; le savant dira : « ce n'est pas là un vœu, ce n'est pas un serment. »

R. Yoḥanan dit : les anciens avaient demandé si (après avoir confirmé le vœu de sa femme) le mari peut aller consulter un savant afin d'arriver par lui à revenir sur ce fait et pouvoir annuler le vœu? (Question non résolue). Quelle est la règle si une femme prononce un vœu que le mari entend et n'annule pas? Il est évident qu'après cela le mari ne peut plus l'annuler en la forme ordinaire d'annulation par le mari (puisqu'il semble l'avoir au contraire confirmé) ; mais peut-il énoncer l'annulation selon la formule adoptée par le savant? Il ne saurait être question des vœux prononcés par la femme et concernant les rapports avec le mari, puisque celui-ci ne peut pas annuler les vœux qui le concernent lui-même : il s'agit donc de vœux énoncés par la femme à l'égard d'autrui (que le mari ne peut pas annuler) ; pour ceux-là, le savant peut-il intervenir? Certes, fut-il répliqué ; n'est-ce pas selon R. Juda (seul) qu'un mari ne peut pas annuler le vœu d'une femme concernant autrui [2], les autres le permettent? Les uns (fut-il répondu) l'ont enseigné au nom de R. Juda, mais R. Ḥiya a enseigné au nom des autres sages, que le mari ne peut pas délier un vœu de sa femme à l'égard d'autrui. — Est-ce qu'un savant consulté peut rompre un vœu la nuit? Oui, par à fortiori : puisque les vœux énoncés par la femme, pour lesquels il y a le terme *jour*, peuvent être annulés par le mari même la nuit (en 24 h.); à plus forte raison on admet la nuit l'intervention du savant, au sujet duquel le terme *jour* n'est pas usité. Cette libération peut-elle avoir lieu par voie d'interprète? Oui, à ce qu'il résulte de ce fait : R. Aba b. Zoutra devint un jour l'interprète entre R. Yoḥanan et une femme qui était incapable de comprendre le syriaque, συριστί (et qui avait demandé à être libérée de son vœu ; c'est donc admis). — On a enseigné : pour la consultation au sujet des vœux, les uns et les autres seront enveloppés du *talith* (manteau d'office); l'homme consulté sera assis [3], et le consultant se

1. Tr. *Nazir*, IV, 2. 2. Tr. *Negaïm*, II, 5. 3. V. J., tr. *Guittin*, VII, 1, fin (f. 48[4]).

tiendra debout, se réglant d'après le texte qui dit (Deutér. XIX, 17) : *Les 2 hommes qui ont un différend se tiendront debout, etc.* Par ce verset, on voit l'obligation de se tenir debout pour les gens en litige ; d'où le sait-on pour ceux qui posent au savant une question, soit de doctrine, soit d'exégèse? De ce que l'expression *seront debout* est précédée de la conjonction *et* (superflue). R. Aḥa b. Papa, allant délier d'un vœu R. Imi, resta debout le temps suffisant à prononcer l'annulation (pour montrer que l'homme consulté peut aussi rester debout) ; R. Mena ayant libéré de son vœu Gamaliel à Quontel[1] agit de même. Mais lorsque R. Mena libéra le petit-fils de ce dernier, celui-ci dit au rabbi : N'agis pas pour moi comme tu as fait pour mon grand-père ; reste assis pendant que je vais t'exposer ce qui m'amène (il tenait à l'exécution stricte des usages) — [2].

## CHAPITRE XI

1. Voici les vœux que le père (ou le mari) peut annuler : ceux pour lesquels il est question de se mortifier le corps, comme de s'interdire le bain (soit à jamais, soit pour cette journée), ou l'interdit des ornements (dans les mêmes conditions). R. Yossé dit[3] : ces 2 sujets ne sont pas des vœux de mortification.

Il est écrit (Nombres XXX, 14) : *tout vœu, tout serment d'abstinence, tendant à mortifier la personne, l'époux peut les ratifier, ou les annuler.* On connaît ainsi les droits du mari sur les vœux qui comportent la mortification ; d'où sait-on qu'il a un pouvoir sur les vœux d'interdit qui le concernent? C'est qu'il est dit (ibid. 7) : *entre l'homme et sa femme* ; et comme le mari a cette faculté, le père l'a aussi sur sa fille, selon ces mots (ibid.) : *entre le père et sa fille.* De cette juxtaposition on conclut à l'analogie suivante : comme le mari peut seulement annuler les vœux qui comportent la mortification, ou les interdits des rapports de la femme avec lui ; de même un père annulera seulement les vœux de la fille qui comportent la mortification, ou les interdits des rapports de la femme avec lui. R. Jacob b. Aḥa relate la discussion suivante entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch : selon R. Yoḥanan, le mari peut annuler, soit les vœux, soit les serments de la femme ; selon R. Simon b. Lakisch, il ne peut annuler que les vœux qu'elle a énoncés, non ses serments. R. Yossé b. Aboun ajoute qu'au sujet de la libération des vœux par un vieillard (ou savant), la même discussion a lieu entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch : le premier autorise une telle libération, soit pour les vœux, soit pour les serments ; le second autorise seulement la libération des vœux, non des serments. Cet avis de R. Simon b. Lakisch est conforme à ce qu'a dit R. Yossé. Un homme se présenta à R. Yossé pour le prier d'annuler son vœu ; celui-ci s'en-

1. Peut-être Kanewath. V. Neubauer, p. 20. 2. Suit un passage traduit au tr. *Haghiga*, I, 8 (t. VI, p. 266). 3. Cf. J., tr. *Schebiith*, VIII, 5.

veloppa (en tenue d'office), s'assit et demanda au consultant comment il avait formulé le serment? J'ai dit, fut-il répondu : « O Popi[1] (par Dieu) d'Israël, je ne veux pas entrer dans ma maison. » R. Yossé lui dit alors : l'expression « O Popi d'Israël » est un vrai serment (valable), et désormais tu ne peux pas rentrer dans ta maison (le savant ne peut donc pas annuler les serments).

R. Zeira explique ainsi la Mischnâ : « les vœux qu'il est permis d'annuler sont ceux par lesquels il s'agit de se mortifier le corps, comme de s'interdire le bain, ou de se priver d'ornements ; R. Yossé dit : ce ne sont pas là des vœux de mortification » ; mais les questions de rapports entre le mari et la femme constituent des sujets de mortification. Lorsque la Mischnâ suivante (§ 2) énumère ces sujets, elle exprime l'avis de R. Yossé, ainsi qu'en continuant par ces mots : « Si elle déclare s'interdire par vœu de goûter à aucun fruit, du monde, le mari peut l'annuler », de même que la distinction établie ensuite entre « les fruits de cette province » et ceux que le mari pourra apporter à la femme d'une autre province. Ensuite, selon les sages, il faut établir cette distinction : pour les vœux comportant la mortification, la libération aura son effet à tout jamais, tandis que pour les vœux sur les rapports entre l'homme et la femme, la libération ne produit d'effet que durant l'union de ces deux époux (non à partir du jour du divorce). Selon R. Yossé au contraire, pour les deux sortes de vœux, la libération formulée par le mari aura de l'effet à jamais. Mais n'est-il pas dit, selon les rabbins, que pour les vœux comprenant la mortification, le mari peut prononcer une annulation subsistant à jamais, et R. Yossé admet la même faculté pour le mari à l'égard des vœux prononcés par la femme qui concernent le mari ? Quelle différence pratique y a-t-il alors entre ces deux avis, et qu'importe qu'il s'agisse de vœux comportant la mortification, ou de ceux qui concernent le mari? Il y a une différence si elle dit : « je fais vœu qu'il te soit interdit de jouir en rien de moi si je quitte ta demeure » (alors, ce n'est pas une question de mortification, et le vœu est valable seulement selon R. Yossé). Pourquoi alors ne pas admettre que le mari annulera ce vœu (y compris même l'époque postérieure au divorce), et sur quoi porte donc la discussion? En effet, il s'agit du cas où le vœu a été formulé ainsi : « Je fais vœu qu'il te soit interdit de jouir en rien de mon corps lorsque je quitterai ta demeure » (là, il ne s'agit clairement que de l'avenir). Or, les rabbins considèrent ce vœu comme une question de mortification, tandis que R. Yossé le considère comme concernant les rapports avec le mari. D'après l'avis de R. Zeira (qui dit que, selon R. Yossé, la libération par le mari a son effet pour toujours), il y a analogie entre l'avis exprimé ici par R. Yossé et celui de R. Yoḥanan b. Nouri, énoncé plus loin (§ 4), dans la Mischnâ qui s'exprime ainsi : « Si la

1. C'est le mot ПППП, provenant de la lecture du mot Jehovah (lu à rebours), remarque J. Levy, s. v., qui rappelle le procédé analogue d'Origène et S. Jérôme. V. aussi Jos. Halévy, dans *Revue des études juives*, t. IX, p. 162.

femme déclare s'interdire par vœu de travailler pour son père, ou pour le père du mari, ou pour son frère (à elle), ou pour son frère (à lui), le mari ne pourra pas annuler ce vœu. Si elle déclare faire vœu de ne pas travailler sur l'ordre de son mari, il n'a même pas besoin d'annuler le vœu (sans valeur). Selon R. Yoḥanan b. Nouri, le mari devra l'annuler, de crainte qu'il y ait divorce, et il lui serait désormais impossible de la reprendre à cause du vœu » (ceci prouve que, pour les vœux en fait de rapports avec le mari, celui-ci peut prononcer l'annulation).

R. Ila, à son tour, explique différemment notre Mischnâ : « les vœux qu'il est permis d'annuler sont ceux par lesquels il s'agit de se mortifier le corps, comme de s'interdire le bain, ou de se priver d'ornements ; R. Yossé dit : ce ne sont pas là des vœux de mortification. » En quoi ce dire de R. Yossé diffère-t-il de l'avis exprimé par le premier interlocuteur? En ce que ces vœux ne sont pas des sujets de mortification, mais une question de rapports avec le mari (par conséquent, il ne peut pas annuler à jamais). D'après tous, c'est une question de mortification lorsque l'on a dit : « je prononce l'interdit si je prends un bain, ou si je ne le prends pas », et l'on a enseigné en effet que l'on donne cette qualification à un tel vœu. — Soit d'après l'explication de R. Zeira, soit d'après celle de R. Ila, est-ce que R. Yossé ne se contredit pas lui-même? Il est dit ailleurs[1] : lorsqu'une source servant à alimenter les habitants d'une ville serait insuffisante (si on la laissait s'écouler ailleurs) pour nourrir encore d'autres, on pourra la réserver à l'usage exclusif des premiers (par un barrage) ; s'il faut choisir entre l'entretien du bétail et les habitants d'une autre ville, ces derniers l'emportent sur le bétail ; s'il faut se décider, pour la prise de l'eau, entre celle nécessaire au blanchissage des premiers et l'alimentation d'autrui, la nécessité de blanchir ses effets l'emporte sur l'obligation de nourrir autrui. D'après qui, demanda R. Yoḥanan, le blanchissage est-il une question capitale (jusqu'à la faire passer avant l'entretien d'autres habitants)? Ce doit être l'avis de R. Yossé, car il a été enseigné : On ne prendra aucune des villes de refuge (ou une place de leur banlieue), soit pour y tremper le lin, soit pour blanchir les effets (ces places servant exclusivement à protéger la *vie* des meurtriers par imprudence) ; R. Yossé seul permet d'en user pour le lavage (qu'il considère comme une question vitale). Or, R. Yossé n'est-il pas en contradiction avec lui-même? Il dit ici, d'une part, que même le bain n'est pas une question vitale (il ne considère pas cette privation comme une mortification), et d'autre part il dit que le blanchissage est une question vitale? C'est que, répond R. Mena, on peut ajourner un bain, non le blanchissage du linge. Juda, habitant de Huza[2], s'enferma dans une caverne trois jours de suite pour réfléchir sur le motif de cette règle : pourquoi la vie des habitants de la 1re ville

1. Tossefta au tr. *Bava mecia'*, ch. 11. 2. Nom de localité à ajouter à la géographie du *Talmud*, à moins que ce soit une corruption du mot *Houci*, usité au tr. *Schebiith*, VIII, 7 (t. II, p. 405).

(où se trouve sise la source d'eau) passe avant celle des habitants de l'autre ville. On vint auprès de R. Yossé b. Ḥalafta, et on lui raconta l'état perplexe de cet homme. Sur quoi, R. Yossé appela R. Aba son fils et lui dit : le motif pour lequel la vie des habitants de cette ville passe avant celle des habitants d'une autre ville, est basé sur l'exégèse de ce verset (Josué, XXI, 42)... *Ces villes seront, et autour de chaque ville il y aura des faubourgs* (donc, les besoins de la ville même passent avant ceux du voisinage). Sais-tu pourquoi tu l'ignorais ? C'est que tu n'a pas étudié avec tes compagnons (et tu as été réduit à t'isoler dans une caverne pour y réfléchir). — On conçoit la formule qu'elle s'interdit de jouir de lui « si elle se baigne » ; mais comment justifier la formule négative « si je ne me baigne pas » ? Pour rompre le vœu, elle n'aurait qu'à se baigner ? C'est que, dit R. Mena, il s'agit du cas où le vœu était formulé ainsi : « Je t'interdis de jouir en rien de moi si je me baigne ; à défaut de quoi, je me priverai de bain » (ce n'est donc qu'une conséquence finale). Mais alors, au lieu de contester l'avis de l'interlocuteur, R. Yossé devrait plutôt conseiller l'annulation ? C'est que, dit R. Yossé b. R. Aboun, il s'agit du cas où l'interdit porte sur la jouissance du corps (la cohabitation) si la femme se baigne. Mais le mari ne peut-il pas contraindre la femme à rendre le devoir conjugal ? R. Houna n'a-t-il pas dit que, malgré le vœu d'interdit de jouir d'elle, il peut l'y contraindre, et si elle s'interdit de jouir de lui, le mari annulera ce vœu ? Et la distinction entre ces deux sortes d'interdit réside en ce qu'elle est à la fois sa jouissance à lui et à elle ? R. Aba Maré répond que l'interdit consiste à dire : « Si je me baigne aujourd'hui, je fais vœu de ne plus jamais me baigner », ou « si je me pare d'ornements, je fais vœu de ne plus jamais me parer » (les rabbins considèrent ce vœu comme une mortification même pour un jour ; R. Yossé ne l'envisage pas de même). Les rabbins de Césarée disent au nom de R. Nassa (de combiner ensemble les 2 exemples de la Mischnâ) : « Si (je manque d'accomplir tel engagement) je me baigne, je ne m'ornerai pas ; et si je m'orne, je ne me baignerai pas. »

2. Voici des vœux comprenant la mortification : si la femme déclare s'interdire par vœu de goûter à aucun fruit du monde, le mari peut l'annuler. Si elle s'interdit par vœu de goûter aux fruits de cette province, il pourra lui en apporter d'une autre province. Si elle s'interdit seulement les fruits de tel boutiquier, le mari ne pourra pas annuler ce vœu. Mais si le mari ne tire ses moyens d'existence que du boutiquier en question, il pourra annuler aussi ce vœu, selon l'avis de R. Yossé.

Selon Samuel, si la femme a dit : « Je m'interdis de goûter à aucun fruit du monde », et il y avait du blé amoncelé au marché, σιτοδόκη, le mari peut lui en acheter (la femme a dû songer, lors du vœu, à tous produits autres que ceux-là). Selon R. Simon b. Lakisch, « si elle s'interdit par vœu de goûter aux fruits de cette province », et que des étrangers (ξενοί) en vendent, le mari peut en acheter d'eux. Il est écrit (Nombres, XXX, 7) : *Tout vœu, tout ser-*

*ment d'engagement tendant à mortifier le corps* ; de l'explétif *et* (en tête de ce verset), on conclut d'englober dans ce genre de vœux même ce qui ne mortifie guère, p. ex. l'engagement de ne pas goûter du poivre, ou du pain de choix, κόλλιξ. En réalité, il ne s'agit pas seulement du cas où l'espèce que la femme s'est interdite existe dans cette province, mais même au cas où elle n'existe pas là, dans la pensée qu'un étranger pourrait l'y apporter. R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï : si (lors du vœu) la femme avait devant elle 2 morceaux, l'un beau (dont la privation mortifie le corps), et l'autre laid (dont la privation ne mortifie pas), que la femme se réserve de manger le beau et s'interdit seulement le laid, le mari peut annuler le vœu. Pourquoi alors est-il permis d'annuler (s'il n'y a pas de mortification) ? Les compagnons disent[1] que ce vœu est considéré à l'égal d'un interdit, en raison du cas possible où c'est pour elle une mortification ; R. Zeira et R. Ila disent tous deux que ce serait une mortification pour le mari de savoir sa femme exposée à une privation. R. Zeira dit au nom de Samuel : le mari peut annuler tous les vœux de la femme, sauf si elle dit : « J'interdis qu'un tel puisse jouir en rien de ce qui est à moi[2] ». Si donc elle a dit : « Je m'interdis de jouir en rien d'un tel », le mari peut l'annuler (en raison de la privation) ; mais notre Mischnâ ne dit-elle pas que « si la femme déclare s'interdire les fruits de tel boutiquier, le mari ne pourra pas annuler ce vœu » ? Il explique notre Mischnâ d'après R. Yossé (qui n'admet pas qu'il y ait mortification en ce cas), tandis que ses compagnons diffèrent d'avis. Quant à l'enseignement final de la Mischnâ, « si le mari ne tire ses moyens d'existence que du boutiquier en question, il pourra aussi annuler ce vœu, selon l'avis de R. Yossé », ce dernier admet alors qu'il y aurait mortification ; car, dit-il, ce boutiquier lui fait crédit et lui remet tout ce qu'il veut. R. Mena dit : ce boutiquier lui remet des meilleurs produits qu'il a (voilà pourquoi se passer de lui serait une mortification, et le mari annulera le vœu).

3. Si la femme dit : « Je m'interdis par vœu de tirer une jouissance des créatures (mâles) », le mari ne pourra pas annuler ce vœu ; toutefois, elle pourra bénéficier du glanage, des épis oubliés et de l'angle des champs (tous droits des pauvres). Si elle déclare faire vœu que ni les cohanim, ni les lévites, ne pourront tirer profit d'elle, ceux-ci prendront leurs revenus légaux malgré elle. Si elle spécifie que tels cohanim, ou tels lévites ne pourront pas profiter d'elle, d'autres pourront prendre ces revenus —[3].

4. Si la femme déclare : « Je m'interdis par vœu de travailler pour mon père, ou pour ton père, ou pour mon frère, ou pour ton frère », le mari ne pourra pas annuler ce vœu. Si elle déclare faire vœu de ne

1. Cf. ci-après, § 12. 2. Ce n'est pas une mortification et ne concerne pas le mari. 3. Toute la Guemara sur ce § est déjà traduite au tr *Demaï*, VI, 3 (t. II, p. 195).

pas travailler sur l'ordre du mari, il n'a même pas besoin d'annuler ce vœu (sans valeur) ; selon R. Akiba, le mari devra l'annuler (pour la libérer), car elle pourrait fournir plus de travail qu'il n'en est dû (lequel excédant tomberait sous le coup de l'interdit). Selon R. Yoḥanan b. Nouri, le mari devra annuler ce vœu, car il peut survenir qu'il la répudie, et il lui serait interdit désormais de tirer aucun profit d'elle[1].

—[2]. Selon R. Méir (qui admet comme valable toute la consécration faite des travaux de la femme, comme le premier interlocuteur d'ici attribue tout au mari), il n'est pas même besoin d'annuler le vœu de la femme (qui d'avance est sans effet). R. Yoḥanan le cordonnier (au sujet des consécrations), comme R. Akiba ici, admet que l'excédant est à elle, et il faut annuler le vœu ; selon R. Yoḥanan b. Nouri, l'excédant est au mari[3]. « Selon R. Akiba, le mari devra annuler le vœu » (bien que le gain du travail soit au mari) ; car, dit R. Aba, la mesure de travail que la femme est tenue d'accomplir, jusqu'à la valeur de 5 selà, ne saurait être interdite par elle (un tel vœu serait nul) ; mais comme elle peut disposer de l'excédant, il y a la crainte qu'au moment de dépasser la limite, on jouisse de l'interdit ; il vaut donc mieux, dit R. Akiba, que le mari annule tout. Mais, demanda R. Ila, ne peut-elle, en cas de vœu, prendre la précaution de fournir juste le travail de cinq selà, auquel elle est tenue (et sur lequel l'interdit n'a pas d'effet) ? C'est que, fut-il répondu, il est à craindre de dépasser cette limite d'une quantité même minime, non due par la femme, et dont la jouissance se trouve interdite par le vœu ; donc, il vaut mieux l'annuler. « Selon R. Yoḥanan b. Nouri, le mari devra annuler le vœu » ; car, dit R. Ila, bien que ce ne soit pas nécessaire en raison de l'excédant qui est au mari, comme elle sait qu'en cas de divorce il ne pourra plus tirer profit d'elle (le vœu étant alors effectif), elle pourrait lui chercher querelle de façon à l'inciter au divorce (aussi, R. Yoḥanan b. Nouri est d'avis que le mari annule le vœu).

5. Si la femme de quelqu'un a formulé un vœu, et le mari a cru que sa fille l'avait formulé ; ou si sa fille émet un vœu et le mari a cru que c'était sa femme ; ou si la formule a été énoncée par le Naziréat (abstinence), et il a supposé que c'est par l'expression « comme un sacrifice » ; ou à l'inverse si la formule usitée était « par le sacrifice », et il a supposé que c'est par Naziréat ; ou si elle a fait vœu de s'abstenir de figues, et il a cru qu'il s'agit de raisins, ou si à l'inverse elle s'est interdit les raisins, et il a cru qu'il s'agit de figues, il devra (après une première annulation) recommencer à annuler ce vœu, lorsqu'il connaît la vérité.

« Il devra recommencer », non seulement à cause de la possibilité d'erreur,

1. A la reprise de son indépendance, son vœu reprendrait sa valeur. 2. En tête est un passage traduit ci-dessus, tr. *Kethouboth*, V, 5. 3. En cet état, le vœu n'a pas d'effet ; pourtant il devra être annulé, en raison de la répudiation possible.

mais encore si même après l'avoir entendu exprimer il s'est d'abord tu[1], ou si même il l'a confirmé (cela ne compte pas).

6. Si la femme a dit : « je m'interdis par vœu de goûter à ces figues et à ces raisins », puis le mari a confirmé le vœu touchant les figues, tout le vœu sera maintenu. S'il a annulé le vœu en ce qui concerne les figues, le vœu ne sera entièrement annulé que lorsque l'annulation sera relative aussi aux raisins. Si elle dit : « Je m'interdis par vœu de goûter aux figues, *et* de goûter aux raisins », ce sont là deux vœux distincts.

7. Si quelqu'un dit : « je sais que l'on peut prononcer des vœux, mais je ne sais pas qu'on peut les annuler », il peut les annuler (dès qu'il sait en avoir la faculté). S'il dit : « je sais que l'on peut annuler des vœux (de femme), mais j'ignore si c'est un vœu régulier (tel que ma femme l'a énoncé) », selon R. Méir, le mari ne pourra pas l'annuler ; les autres sages l'y autorisent.

8. Si quelqu'un a formulé l'interdit que son gendre tire aucune jouissance de lui, et pourtant il veut donner de l'argent à sa fille, il pourra ajouter : « Je te fais cadeau de cet argent, à condition que ton mari n'y ait aucun droit ; tu le réserveras pour ton propre usage seulement.

9. Quant au verset (Nombres, XXX, 10), *le vœu d'une veuve ou d'une femme répudiée subsistera pour elle*, il faut l'entendre ainsi : Si elle déclare vouloir être dans l'abstinence (Naziréat) au bout de trente jours après le mariage, bien qu'elle se soit mariée dans l'espace de ce mois préalable, le mari ne pourra plus annuler ce vœu fait d'avance. Mais si elle a formulé le vœu étant déjà en puissance de mari, celui-ci peut l'annuler. Voici p. ex. comment ceci a lieu : Si elle déclare alors vouloir être dans l'abstinence au bout d'un mois, fût-elle devenue veuve ou répudiée avant ce temps, son vœu est tenu pour nul. Si le jour même où la femme a prononcé un vœu elle a été répudiée de son mari, puis reprise (après quoi seulement il connaît le vœu), il ne peut plus l'annuler. Voici la règle : lorsqu'elle est entrée en possession d'elle-même (devenue indépendante) une heure, le mari ne peut pas annuler un vœu énoncé à ce moment.

Selon un enseignement (sur le § 6), on déduit de l'expression biblique *il le maintiendra* (ibid.), que le mari a la faculté de confirmer une partie du vœu, et de même (par analogie) il a la faculté de l'annuler en partie ; selon un autre enseignement, il ne pourra le confirmer qu'en entier, comme il ne peut l'annuler qu'en entier ; enfin, selon un 3e enseignement, il a la faculté de le confirmer en partie et de l'annuler en entier (conformément au texte biblique, sans rien déduire par analogie). C'est ce dernier avis que professe l'interlocu-

1. Tossefta à ce tr., ch. 7.

teur de la Mischnâ, car il est enseigné : « Si le mari a confirmé le vœu touchant les figues, tout le vœu sera maintenu, s'il a annulé le vœu en ce qui concerne les figues, le vœu ne sera entièrement annulé que lorsque l'annulation sera relative aussi aux raisins. » — Lorsqu'au lieu de dire : « je m'interdis de goûter aux figues *et* de goûter aux raisins », elle a dit : « *et à un raisin* », sont-ce là aussi deux vœux distincts ? C'est l'objet d'une discussion entre R. Ismaël et R. Akiba[1] : Selon le premier, on s'en réfère à l'objet du vœu, et non à l'énoncé (ce qui fait qu'il y a ici deux vœux distincts) ; selon le second, tout dépend de l'instant d'émission de l'interdit (et comme le double vœu a été énoncé d'un coup, il est considéré comme un seul).

R. Zeira dit que R. Meir (§ 7) est d'avis d'interdire l'annulation du vœu, car le mari cherche évidemment un prétexte, en consentant à ce qu'elle formule des vœux, pour la répudier ensuite (donc, afin de le punir, il lui sera défendu d'annuler le vœu) ; car, si ce n'était pas son arrière-pensée, il aurait dû annuler ce vœu dès le premier moment.

On a enseigné (au sujet de l'argent remis à la fille seule, § 8) : le père devra préciser que cet argent n'entre pas non plus dans son domaine à elle[2] ; une telle règle, dit Rab, doit émaner de R. Meir, qui a enseigné ailleurs[3] : la main de l'esclave (ce qu'elle détient) ressemble à celle du maître (et, comme conséquence, l'objet en possession de la femme est aussi au mari). Or, le père, en faisant le don, doit dire : « ce n'est pas à toi » ; car, sans cette restriction, le bien acquis par la femme appartient aussi au mari.

Au sujet du « vœu d'une veuve ou d'une femme répudiée » (§ 9), R. Ismaël est d'avis de s'en référer au fond du vœu[4] ; R. Akiba fait prévaloir le mode d'énoncer le vœu. S'il y a eu vœu et engagement dans le même état de soumission au mari, peut-il l'annuler ? En voici un exemple : si la femme déclare vouloir être Naziréénne après un mois et son mari qui l'a entendue n'a pas annulé le vœu, puis il la répudie et la reprend dans le même mois, en un tel cas que faire ? (question non résolue).

10. Les vœux de neuf jeunes filles restent valables : 1. la fille qui a atteint la seconde majorité et qui est orpheline (mariée et devenue veuve avant la seconde majorité) ; 2. la jeune fille qui a formulé un vœu, puis (étant veuve) a atteint la seconde majorité et est aussi considérée comme orpheline (indépendante) ; 3. la jeune fille non encore de seconde majorité, et qui (étant veuve) passe pour orpheline ; 4. une fille de seconde majorité dont le père meurt (orpheline réelle) ; 5. une jeune fille atteignant sa seconde majorité après le vœu : puis son père meurt ; 6. la fille qui n'a pas encore atteint la seconde majorité (lors du vœu) et dont le père était déjà mort ; 7. une fille orpheline (lors du vœu) qui atteint ensuite la seconde majorité ; 8. une fille de seconde majorité dont

1. V. ci-dessus, III, 7, fin. 2. J., tr. *Qiddouschin*, I, 3 (f. 60a). 3. Tr. *Maasser schéni*,, IV, 4 ; tr. *Kethouboth*, VI, 1. 4. Comme ci-dessus, § 6, fin.

le père vit encore ; 9. une fille atteignant la seconde majorité après son vœu, et dont le père vit encore. R. Juda dit d'y ajouter encore la fille qui, mariée avant l'âge de puberté, et, devenue veuve ou répudiée, est rentrée chez son père, étant encore jeune fille.

11. Si la femme dit : « je m'interdis toute jouissance de mon père et du tien, si je travaille sur ton ordre », ou : « je fais vœu de ne pas te profiter si je dois travailler pour mon père ou pour le tien », le mari peut annuler ce vœu.

12. En principe on avait dit : Il y a trois sortes de femmes qui (malgré leur mari) peuvent rompre leur mariage et reprendre leur douaire, savoir : 1. la femme d'un cohen qui déclare à son mari être impure pour lui (ayant été violée) ; 2. ou disant : « le ciel sait qu'entre moi et toi il n'y a pas d'union » (par impuissance) ; 3. ou celle qui dit être tout-à-fait retirée des Juifs (ayant fait vœu de ne subir le contact d'aucun Juif). Puis les sages ont renoncé à cette règle, afin qu'il n'arrive pas à une femme, qui aurait jeté les yeux sur quelqu'un, de rompre avec son mari. Aussi, celle qui dit être devenue impure devra le prouver. Si la femme argue du défaut d'union intime entre eux, on cherchera un moyen d'accord formel. Enfin, si elle dit être retirée de toute la nation juive, le mari pourra annuler ce vœu partiellement en ce qui le concerne, de sorte qu'elle puisse accomplir le devoir conjugal envers lui, tont en restant éloignée de tout autre Juif.

R. Yossé dit : toutes ces classes de jeunes filles (§ 10) peuvent être réduites à deux (en ne comptant pas isolément celles qui sont réellement orphelines et celles qui ont encore leur père) ; et pourtant l'on énumère tous les neuf cas, afin d'aiguiser davantage l'esprit des élèves par la subtilité des cas. Selon R. Juda, qui ajoute un cas spécial, ce sont trois catégories.

On a enseigné (sur le § 11) : selon R. Nathan, un tel vœu n'est pas devenu effectif, et par suite le mari n'a pas lieu de l'annuler ; selon les autres sages, la libération par le savant est en rapport avec l'effet du vœu, et le mari peut l'annuler. Pourquoi a lieu cette annulation [1] ? Selon les compagnons d'étude, c'est parce que le mari serait peiné de savoir qu'il est interdit à sa femme de jouir en rien de ce qui est à son père ; selon R. Zeira et R. Ila, c'est à cause du chagrin direct pour la femme d'être ainsi privée de relations avec son père (ce qui, au fond, est le même motif).

Comme « celle qui dit être devenue impure devra le prouver » (§ 12), il est évident (selon les derniers sages) qu'à défaut de cette preuve elle n'est pas considérée comme telle, et qu'elle reste permise à son mari (même s'il est cohen). Seulement, R. Ila se demande ceci : ne semble-t-il pas que si le mari

1. Cf. ci-dessus, § 2, fin.

est un compagnon (soucieux de la plus grande pureté), il doit craindre que la femme ait dit vrai ? Ou, si elle est la femme d'un cohen, lui ajoute-t-on foi en ce qu'elle s'interdit elle-même à son mari, sans la croire au point de lui défendre la consommation de l'oblation ? La question fut soumise à R. Ḥanania, compagnon des rabbins, et il déclara qu'il est permis à une telle femme de manger de l'oblation. R. Ḥagaï dit : mon père (qui permet en ce cas à la femme de manger de l'oblation), connaît le commencement, et en conclut la fin (savoir qu'il s'agit d'une femme de cohen, pour laquelle il importe de savoir si l'oblation lui est permise). Ainsi, comme des troupes, στρατία, avaient traversé la ville, une femme vint dire à ce rabbin qu'un soldat (στρατιώτης) l'a prise de force et l'a rendue impure ; cependant, elle resta autorisée à manger de l'oblation. Une autre fois, on soumit à R. Isaac b. Tabliaḥ le fait survenu à une femme libre, qui déclara avoir été séduite par son pâtre. Est-ce donc que cet homme ne peut pas t'épouser ? (t'est-il interdit) ? Oui, répondit-elle, et R. Isaac lui défendit de manger de l'oblation. Comment se fait-il qu'ici on la croit, et l'oblation lui est interdite, tandis que plus haut il est dit qu'on ne la croit pas ? Auparavant, il s'agit d'une femme qui s'est exprimée de façon apparente à se rendre interdite (ayant déclaré qu'elle a subi les effets d'une violence) ; tandis qu'ici elle semble plutôt avoir voulu être autorisée à être considérée pure (n'ayant pas dit que le pâtre était un païen) ; on la déclare donc permise.

Celle qui dit : « le Ciel sait qu'entre moi et toi il n'y a pas d'union » ; en d'autres termes, comme le ciel est loin de la terre, cette femme (moi) est éloignée de cet homme (de toi). — « On chechera un moyen d'accord. » Ce sera, dit R. Houna, de faire un festin, par suite duquel les époux se rapprocheront. — On a enseigné [1] : il y a encore comme formules d'interdit les suivantes : « je veux m'abstenir de toi », ou « être séparé de toi. » Mais, demanda R. Jérémie, pourquoi ne pas aussi admettre à titre de vœu, le terme « pris » ? C'est inutile, répondit R. Yossé, car il est dit ici à la fin : « Si la femme déclare être retirée de toute la nation juive, etc. » En ce cas, si elle est répudiée, il ne lui reste qu'à aller parmi les Arabes, auxquels elle semble se complaire. — On a enseigné [2] : si une femme a fait vœu de naziréat, et son mari qui l'a entendue n'a pas annulé ce vœu, selon R. Meir et R. Juda, le mari lui met le doigt entre les dents (il est la cause du mal futur)[3], car il est libre de le maintenir, ou non ; s'il s'y oppose ensuite, il la répudiera en rendant le douaire. Selon R. Yossé et R. Simon, elle s'est mis elle-même le doigt (dans la situation fâcheuse), puisqu'il dépend de son mari de maintenir son vœu ; aussi, lorsqu'elle persiste dans le projet de naziréat, elle sera répudiée sans avoir droit au douaire. Est-ce d'après l'enseignement originaire qu'au dire de R. Meir et R. Juda la femme disant « être retirée, etc. », a droit au douaire? Car, sans cela, à quoi bon leur observation sur la Mischnâ ? Non, leur dire peut se rap-

1. Cet argument est indiqué aussi ci-dessus, I, 1, fin. 2. Tossefta au tr. *Nazir*, ch. 3. 3. V. Schuhl, *Sentences*, p. 169.

porter aussi à ces dernières phrases de la Mischnâ : c'est pourquoi le mari n'annulera pas ce vœu. R. Yossé et R. Simon professent l'avis conforme à la fin de la Mischnâ, disant que lors de ce divorce la femme ne reçoit pas le douaire ; car, même en adoptant le 1er enseignement mischnique (opposé), ils disent que la femme a eu tort d'énoncer ce vœu (le mari pouvant ne pas l'annuler).

---

# TRAITÉ GUITIN

## CHAPITRE PREMIER

1. Si un individu apporte d'une province d'outre-mer une lettre de divorce pour une femme mariée, il doit dire : « Cette lettre (ou cet acte) a été écrite et signée en ma présence. » Les actes d'affranchissement d'esclaves sont assimilés aux lettres de divorce [1].

R. Gamaliel dit : il en est de même de celui qui l'apporte des localités de Reqem (Petra) ou Ḥagar [2] ; selon R. Éliézer, il est semblable lorsqu'on l'apporte du village des Lydiens à Lod. Selon les autres sages, il est inutile de dire la formule : « cette lettre (ou cet acte) a été écrite et signée devant moi », sauf au cas où on l'apporte d'outre-mer. De même, celui qui cherche un tel acte et l'apporte d'une province à l'autre, en traversant à cet effet la mer, devra formuler qu'il a été écrit et signé devant lui. Selon R. Simon b. Gamaliel, c'est obligatoire même en passant d'un district (ἡγεμονία) à l'autre.

L'objection suivante a été présentée contre la Mischnâ : si l'on apporte d'une province d'outre-mer un acte de donation, est-il besoin de dire qu'il a été libellé et signé en sa présence ? (Pourquoi donc est-ce obligatoire pour le divorce ?) C'est que, dit R. Josué b. Lévi, il y a cette distinction à établir que les gens de ladite province ne sont pas bien au courant des formulaires du divorce (donc, en interrogeant le messager, on saura en même temps si l'acte est en règle). Selon R. Yoḥanan, c'est une facilité accordée (de tenir compte du témoignage par le messager), afin que la femme répudiée ne reste pas trop longtemps affligée de l'isolement. Mais n'est-ce pas au contraire une aggravation d'exiger cette attestation, qui n'est pas requise pour d'autres actes, puisqu'à défaut de la déclaration du messager d'avoir vu libeller et signer l'acte devant lui, la femme en question ne pourrait pas se remarier ? Il est vrai, répond R. Yossé, qu'au commencement il y a cette aggravation d'exiger du messager l'attestation de l'avoir vu libeller et sceller ; mais à la fin il y a un allègement, en ce que le mari qui viendrait plus tard arguer n'avoir pas signifié cet acte de divorce n'est plus recevable. R. Mena avait supposé qu'il n'est pas ajouté foi au mari pour une contestation basée sur une cause non

1. Un motif d'assimilation est proposé par le Dr Rabbinowicz (*Législation*, I, 329) : Tous les actes qui concernent deux personnes ont besoin du consentement de toutes deux. Or, le divorce, bien qu'il concerne deux personnes n'a besoin que d'être consenti par le mari, comme il suffit à l'esclave d'être libéré par son maître.

2. Pour ces deux localités, V. Grætz, *Monatschrift*, 1875, p. 55 ; J. Derenbourg, *Revue des études juives*, 1884, VIII, 276. Elles sont omises dans le lexique de J. Levy.

inhérente à l'acte même[1] ; mais s'il s'agit d'une contestation affectant l'acte même, on croit le mari ; et en admettant même qu'on ne le croit pas s'il s'agit d'une contestation affectant le corps de l'acte, lorsque cette contestation n'a pas de consistance (n'est pas fondée), on le croit certainement pour une contestation qui paraît bien fondée. Il n'en est pas ainsi, dit R. Yossé b. R. Aboun, puisque les sages ont institué d'abord cette aggravation que l'envoyé est tenu d'attester avoir vu libeller et signer l'acte, et par contre, ils ont établi cet allègement que la contestation opposée par le mari est sans valeur devant ce témoignage, on n'a pas non plus établi de distinction entre la contestation faite en dehors du corps de l'acte et celle qui lui est afférente, ni entre la contestation fondée et celle qui ne l'est pas (on ne le croit jamais). Mais n'y a-t-il pas à craindre que l'acte ait été souscrit (contresigné) par des témoins impropres à attester (et le mari a raison d'arguer que le corps même de l'acte est défectueux)? R. Aboun répond[2] : le mari n'est pas soupçonné de mettre sa femme dans le cas de commettre le crime capital d'adultère (en se remariant sans l'autorisation qui provient du divorce régulier) ; mais on le soupçonne de lui faire tort en la faisant venir devant le tribunal, et en prétendant que l'acte est irrégulier, pour l'empêcher de se remarier. Or, du moment qu'il sait que ses contestations seront vaines (non accueillies), il aura soin de faire souscrire (confirmer) l'acte de divorce par des témoins valables. Si à l'acte de divorce une donation se trouve jointe, confirmée par le messager qui atteste l'avoir vu libeller et signer, est-ce qu'à ce dernier sujet la contestation soulevée par le mari est annulée pour la donation, comme elle l'est déjà pour le divorce (le cas échéant), ou bien est-elle seulement nulle pour le divorce, et maintenue pour la donation? De même, il a été enseigné plus loin (§ 4) : « Soit qu'il s'agisse de divorce, soit d'actes d'affranchissement des esclaves, la règle est exactement la même, aussi bien pour l'expédier de là que pour l'y apporter », et, comme en ces cas l'attestation du libellé et de la signature est exigible (sans que le maître puisse soulever une objection contre ce témoignage), est-ce qu'en cas de donation écrite jointe à cet acte, la contestation soulevée ensuite par l'auteur de l'acte est non recevable? De même, encore, si quelqu'un a légué par écrit tous ses biens à son esclave[3], et ce dernier apporte lui-même l'acte qui le concerne, auquel cas l'esclave reprend pour ainsi dire possession de lui-même, le considère-t-on (en cas de contestation du maître) comme apportant un acte de divorce, pour lequel l'objection soulevée par le mari reste sans valeur, ou comme un acte de donation sur laquelle le maître peut revenir? C'est une question conforme à la discussion émise au sujet du legs fait à deux hommes simultanément —[4].

« Il devra certifier, dit la Mischnâ, que l'acte a été écrit et signé en sa pré-

1. Littéralement : *en dehors du corps*, c.-à-d. si le mari argue que l'acte n'a pas été redigé pour lui, ou qu'il est soumis à une condition non réalisée. Cf. § 3. 2. Cf. tr. *Yebhamoth*, XV, 5 (t. VII, p. 204). 3. Cf. tr. *Péa*, III, 9. 4. Suit un passage traduit ci-dessus, tr. *Kethouboth*, XI, 5 ; cf. tr. *Maccoth*, I, 12.

sence », le même jour[1]. Il devra attester aussi que cet acte a été écrit et scellé en vue de cette femme. On demanda devant R. Yoḥanan : faut-il (après coup) reconnaître les noms des témoins pour ceux qui ont signé (et confirmé) l'acte? Certes, répondit-il, puisque sur cet acte des noms de païens et de loups (λυκοί) sont consignés, il est indubitable que la formalité de reconnaître les noms est exigible (sous peine d'invalidité). Un enseignement confirme l'avis de R. Yoḥanan[2] : tous les actes qui viennent d'une province d'outre-mer, quoique contresignés par des noms qui ressemblent à ceux des païens, sont valables, parce que les Israélites qui séjournent hors de la Palestine portent des noms similaires à ceux des païens. C'est dit seulement pour ceux du dehors, non pour ceux qui habitent à l'intérieur de la Palestine. Comment donc faut-il s'y prendre pour se prémunir à cet égard? R. Bivi au nom de R. Assé répond que l'acte de divorce devra être écrit au greffe de la justice (judicatus, pour qu'il n'y ait pas d'erreur dans les signatures des témoins) ; à défaut de quoi, on réunira à cet effet dix individus. R. Abin dit : il doit suffire d'astreindre celui qui donne le divorce à le faire confirmer par des contre-seings, sans exiger encore l'assistance de dix hommes. En somme, quelle règle fixe R. Abin? Il suffit, selon lui, de l'écrire dans n'importe quelle boutique d'un Israélite.

Si le messager n'a pas déclaré avoir vu libeller et signer le divorce en ce jour, ou que cet acte a été rédigé pour cette femme, quelle sera la valeur de l'acte? On peut déduire la réponse, à l'aide de la question analogue posée par un *amora* précédent, en cette circonstance : R. Abin b. R. Ḥisda dit que quelqu'un apporta un acte de divorce et le remit à la femme, sans lui déclarer avoir vu libeller et signer cet acte ; on demanda alors à R. Yoḥanan si la valeur de l'acte n'est pas entachée de ce fait? Il faut, dit R. Yoḥanan, reprendre l'acte à la femme, puis le lui présenter à nouveau en disant devant deux témoins (au moment de la remise) l'avoir vu libeller et signer (de même ici, pour la question du jour et de la destination personnelle, il est indispensable que le messager l'atteste, sous peine de nullité). Cet avis de R. Yoḥanan est conforme à celui que R. Simon b. Eléazar exprime plus loin (VIII, 2) : selon lui, il est indispensable, pour la validité du divorce, qu'au moment de le remettre à la femme on le lui déclare. Mais comment peut-on comparer R. Yoḥanan à R. Simon b. Eléazar? Ce dernier ne reconnaît-il pas qu'il suffit, pour la validité, avoir dit à la femme que c'est son acte de divorce, au moment de le lui remettre ; tandis qu'ici (selon R. Yoḥanan) cela ne suffirait pas, et le messager doit encore attester devant deux personnes avoir vu libeller et signer l'acte? C'est qu'en réalité la différence entre eux subsiste : plus loin, où R. Simon b. Eléazar prescrit seulement de déclarer à la femme que c'est son divorce en le lui remettant, il s'agit de cette remise faite par le mari lui-même ; mais ici il s'agit de la remise par l'intermédiaire d'un envoyé, et R. Yoḥanan est alors d'avis que la femme n'est pas digne de foi en ce qu'elle déclare avoir

1. V. ci-après, II, 2. 2. Tossefta à ce tr., ch. 6.

reçu le divorce par un messager de son mari (voilà pourquoi l'attestation de la remise est exigible devant deux témoins, pour que la femme soit libre de se remarier). Mais n'est-il pas dit plus loin (II, 7) : « la femme même est recevable (libre) de présenter son divorce pour se remarier » ? Or, n'est-il pas à craindre qu'elle l'ait reçu de son mari par un envoyé ? (Pourquoi donc dire qu'on ne la croit pas ?) Et par quel motif R. Yoḥanan prescrit-il l'attestation de la remise devant deux témoins ? C'est seulement pour faire valoir la présomption de répudiation devant deux témoins. On consulta, pour un fait de ce genre, R. Josué b. Lévi, qui répondit : il n'est pas nécessaire (en cas de fait accompli) de reprendre le divorce et de le rendre ensuite à la femme devant deux témoins. Est-ce que R. Josué b. Lévi[1] ne se contredit pas ? Plus haut (en réfutant l'objection tirée de l'analogie avec l'acte de donation) il constate une distinction à établir, savoir que les gens d'outre-mer ne sont pas bien au courant des formulaires du divorce, et qu'en conséquence il faut faire dire par le messager si toutes les règles ont été suivies, tandis qu'ici il dit au contraire que l'on peut s'en passer ? Les compagnons répondirent au nom de R. Josué b. Lévi : l'opinion qu'il a professée en premier lieu se rapporte à l'époque où il n'y avait pas encore de savants installés hors de la Palestine (et, par suite, on ignorait les formulaires) ; mais maintenant des gens d'étude se trouvent là, et ils connaissent les formules. Mais n'a-t-on pas dit (dans notre Mischnâ) qu'il en est de même si l'on apporte l'acte d'une localité de la Palestine au-delà des mers ? Or, en admettant même qu'au dehors de la Palestine il n'y a guère de savants, tandis qu'il y en a plutôt en Terre-sainte même, pourquoi cette sévérité lorsque le divorce a été rédigé en Palestine (pour être porté au dehors) ? C'est pour ne pas distinguer entre tous les divorces au dehors. Mais alors on devrait dispenser de l'attestation devant témoins ce que l'on apporte du dehors, en raison de l'aptitude à l'intérieur ? C'est que l'on aggrave le cas facile à cause du plus sévère ; mais à l'inverse, on n'allège pas le grave à cause du cas de sévérité.

R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Simon b. Aba (de justifier comme suit la contradiction apparente entre deux opinions diverses de R. Josué b. Lévi) : R. Josué b. Lévi, d'une part, dispense de reprendre le divorce remis à la femme sans formalité, en cas de fait accompli ; mais en principe, R. Josué b. Lévi exige aussi la présentation avec l'attestation du libellé et du seing. R. Aba au nom de Rab, ou R. Zeira dit au nom d'Aba b. Ḥana : lorsque deux hommes apportent l'acte de divorce, il est inutile qu'ils déclarent l'avoir vu libeller et sceller ; R. Yossé b. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan que c'est exigible (selon la prescription de la Mischnâ, sans distinguer entre un envoyé et deux). Lorsque le mari lui-même apporte l'acte de divorce, il n'est pas nécessaire de le remettre devant 2 témoins ; car la présence de 2 témoins est seulement exigible pour maintenir la présomption de répudiation, en cas de contestation par le mari (ce qui n'a pas lieu au présent cas). Si, après avoir donné le

1. Cf. ci-dessus, au commencement.

divorce à sa femme, le mari le lui reprend, et le jette à la mer, ou dans un fleuve, puis au bout d'un certain temps il lui déclare que c'était un papier blanc, ou un contrat acquitté, il ne dépend pas du mari de rendre ainsi cette femme impropre à se marier (le divorce existe). R. Aboun b. Ḥiya demanda devant R. Zeira : quel autre que le mari pourrait la rendre impropre (sachant seul ce que l'acte contenait) ? Il s'agit du cas, répondit R. Zeira, où le mari a remis l'acte comme un divorce devant 2 témoins, de sorte que la femme est présumée être régulièrement répudiée devant 2 témoins ; en ce cas, on ne croit plus la déclaration contraire, tendant à rendre la femme impropre. Un jour, après la remise du divorce, on découvrit que cet acte était irrégulier, et le mari fut contraint d'en remettre un autre à la femme. On consulta à ce sujet les rabbins, et ils déclarèrent que l'acte (quoiqu'obtenu par contrainte) est valable. Mais alors, fut-il répliqué, pourquoi est-il dit auparavant qu'au cas où le mari veut revenir sur le divorce (en contestant le contenu), il n'est pas recevable à rendre la femme impropre ? Pourquoi en ce cas aussi ne pas contraindre le mari à remettre un nouveau divorce ? C'est que plus haut l'irrégularité n'est pas démontrée (et vu la présomption de divorce, le mari n'est plus cru dans sa prétention de l'affirmer) ; tandis qu'ici l'irrégularité est évidente par l'acte même ; aussi le mari est tenu de le renouveler. Ainsi, Ḥinena, fils de R. Assé, était médecin ; il jeta l'acte de divorce à sa femme en lui disant : « Voici ton divorce ». Elle se mit alors à crier, et tandis que les voisines accouraient, le mari reprit l'acte, et lui remit un papier blanc. Le fait fut soumis à l'appréciation des rabbins (pour savoir quel est l'état légal de la femme) et ils déclarèrent qu'il y avait à craindre l'interdit de cette femme pour son mari (en raison du premier divorce remis [1]). Mais R. Yassa n'a-t-il pas dit au nom de R. Yoḥanan [2] que si le bruit se répand en ville qu'une telle femme est répudiée, elle sera considérée comme telle ; si ensuite on se met à examiner de qui émane cette nouvelle, et il se trouve qu'elle a été répandue par des femmes ou des enfants, elle est sans valeur ? (Pourquoi donc, ici, y a-t-il plutôt à craindre l'interdit, dont la source émane d'une femme ?) C'est que, dans la Mischnâ invoquée, on ne cite pas formellement le terme « divorce » (et il est formellement question de répudiation vaguement) ; tandis qu'ici ce nom a été seulement énoncé (en disant : « voici ton divorce »). Selon d'autres, pour maintenir la validité de la remise première, il faut avoir dit d'abord que l'acte est ainsi valable ; et lorsqu'à la suite du cri de la femme les voisines sont accourues, puis le mari a repris l'acte contre du papier blanc, le divorce a pourtant été maintenu.

R. Jérémie demanda : si l'acte de divorce a été écrit en Palestine et signé au dehors, puis le mari étant allé hors de la Palestine pour remettre l'acte de divorce à sa femme ne la trouve pas là, mais la trouve en Palestine, le formulaire prescrit au dehors est-il nécessaire ici ? Oui, il devra attester que

1. Donc, la question de présomption du divorce l'emporte. 2. Ci-après, IX, 10 (f. 50[4]).

l'acte est libellé et signé devant lui, en raison de la scission des opérations, d'avoir été écrit en Palestine et signé au dehors ; ladite formalité est seulement inutile si l'acte a été aussi bien écrit que signé en Palestine, et le mari, après avoir quitté la Palestine pour remettre l'acte à sa femme au dehors ne l'y trouve pas, mais la trouve en Palestine même. Si, après avoir reçu l'acte de son mari, la femme dit que la cour de sa maison[1] sise à Acco devra constituer la réception pour elle, selon R. Ḥanina, on suppose la femme avoir le bras assez long pour atteindre la cour de loin (sans s'y trouver en personne, et le divorce est accompli). Mais si elle avait en réalité le bras assez long pour qu'en étendant la main elle puisse prendre cet acte, le messager ne serait-il pas tenu cependant de déclarer avoir vu libeller et sceller l'acte devant lui ? Qui dit le contraire, répliqua R. Aba ? (Certes, c'est indispensable ; la femme est seulement dispensée de se trouver dans la cour). R. Zeira demanda devant R. Mena : si un homme et sa femme tiennent chacun de leur côté un bout de l'acte de divorce, elle prétend l'avoir acquis (et être libérée), tandis que le mari prétend le contraire (ne l'ayant pas lâché), qui l'emporte légalement ? C'est une question conforme à la discussion entre Rabbi et R. Simon b. Gamaliel ; or, ils sont en litige à ce sujet[2] : si le créancier et le débiteur tiennent simultanément le contrat de dette, le premier déclare que cet acte est à lui, l'ayant perdu, tandis que le second déclare aussi que l'acte est à lui, l'ayant reçu après le paiement, l'acte sera maintenu dans les termes de la signature (il reste en l'état) ; tel est l'avis de Rabbi ; selon l'avis de R. Simon b. Gamaliel, on partagera en deux l'objet du différend. R. Eléazar dit : en cas de prise de l'acte de telle sorte que l'un le tient à l'emplacement où les témoins ont signé, et l'autre tient le reste de l'acte, il est admis d'un commun accord que le détenteur de la part de l'acte portant la signature des témoins sera le vrai propriétaire ; il n'y a de discussion que lorsque les 2 signatures des témoins sont écrites en long (au lieu d'être l'une sous l'autre), de façon que chacun détient une de ces signatures en main (il en est de même ici pour l'acte de divorce que détiennent ensemble le mari et la femme, alors, selon R. Simon b. Gamaliel, on partagera en deux la somme en litige, tandis que, selon Rabbi, la femme est tenue de prouver la remise de l'acte, non effectuée encore). Non, dit R. Mena, l'analogie n'est pas complète, et l'exemple précité du contrat de dette n'est pas comparable ; car l'acte de divorce, pour avoir son effet légal, devra se trouver complètement remis aux mains de la femme, sans qu'il reste une parcelle aux mains du mari, selon les termes de la Bible (Deutéron. XXIV, 3) : *il lui remettra dans sa main*, entièrement.

R. Eléazar objecta aux rabbins (au sujet de ce qu'ils disent sur l'apport « du village des Lydiens à Lod ») : puisque vous êtes d'avis que le messager d'un acte de divorce l'apportant d'une province à l'autre, en

1. La cour qui appartient à quelqu'un sert, d'elle-même, à confirmer l'acquisition d'un objet par le séjour qu'il y fait. V. B., tr. *Bava mecia'*, f. 106. 2. J., *ibid.*, I, 1 (f. 7').

traversant à cet effet la mer, devra formuler que l'acte a été écrit et signé devant lui, j'admets que la même formule est exigible pour le transport de cet acte d'une province à l'autre, en Palestine même. R. Jacob b. Zabdi a raconté que quelqu'un apporta un acte de divorce du port, λιμήν, de Césarée. On consulta à ce sujet R. Abahou, pour savoir s'il était indispensable de dire la formule en question, d'avoir vu libeller et signer l'acte devant lui? Certes, répondit-il, c'est indispensable. Mais le port de Césarée n'est-il pas considéré comme la ville elle-même? (Pourquoi donc, pour cet emplacement palestinien, exiger ladite formule?) C'est que, répond R. Abin, il s'agit d'un vaisseau passager (voilà pourquoi, malgré la présence du bâtiment en Palestine, ladite attestation est exigible). En effet, on a enseigné : Apporter un acte de divorce d'un navire ressemble à l'apport du dehors, et il faut que le messager atteste l'avoir vu libeller et signer. — Si un district se trouve être divisé en deux après la rédaction de l'acte [1], ladite formule n'est pas exigible, pas plus qu'à l'inverse si 2 districts ont été réunis ensuite en un seul.

2. R. Juda dit : on considère comme extérieur ce qui est à l'Est de Reqem, et Reqem elle-même est considérée comme à l'Est de la Terre-Sainte; de même, on considère le sol situé an Sud d'Ascalon, et cette ville même fait partie du Sud extérieur, ainsi que le sol du Nord d'Acco, comme Acco même passe pour externe. Selon R. Méir, cette dernière ville est considérée comme la Palestine au point de vue des divorces.

R. Yoḥanan dit aux gens de Cippori : vous prétendez au nom de R. Ḥanina que même le messager qui apporte de Babylone en cette ville un acte de divorce n'a pas besoin d'attester l'avoir vu libeller et signer [2], tandis que je prétends qu'il est nécessaire de le dire, conformément à l'avis de la Mischnâ : « Selon R. Juda, on considère comme extérieur ce qui est à l'Est de Reqem, et Reqem elle-même est considérée comme à l'Est de la Terre-Sainte » (c'est donc que Babylone, au Nord de la Palestine, est considérée comme extérieure). En admettant même qu'ils adoptent l'avis opposé à celui de R. Juda (celui de R. Méir), savoir que Reqem n'est pas considérée comme sise à l'Est (en dehors), ni Acco au Nord (et que ces localités sont considérées comme étant à l'intérieur), on ne saurait l'admettre pour le transport lointain de Babel jusqu'ici (donc, ladite formule sera exigible). Rab dit : nous nous considérons comme palestiniens pour la rédaction des actes de divorce (et la formule en question n'est pas exigible pour nous, qui sommes au courant). Selon Samuel au contraire, même d'une localité voisine d'une autre (en Babylonie), le messager du divorce est tenu d'attester sa rédaction. Rab voulut renoncer à l'avis qu'il y avait exprimé. Mais alors, lui dit Cahana, que faire à l'égard des pre-

1. Car, pour le transport de l'acte du divorce d'un district à l'autre, R. Simon b. Gamaliel exige ladite formule. 2. Il est d'avis qu'à ce sujet Babel est considéré comme palestinien. Cf. tr. *Yebhamoth*, I, 2.

mières femmes, celles qui (avant ta renonciation) se sont remariées sur la simple remise du divorce, sans la formule? En réalité, lui répliqua-t-il, que penses-tu décider au point de vue pratique d'un fait accompli? (Est-ce qu'alors, à défaut de l'énoncé de la formule, le mariage accompli serait illégal?) Oui, répondit Cahana, il est de l'avis conforme à celui qu'a exprimé R. Méir[1] : celui qui apporte d'outre-mer un acte de divorce sans attester l'avoir vu libeller et signer se trouve accomplir incomplètement sa mission, et la femme devra se séparer (le cas échéant) du second mari, en vertu de l'une des treize raisons prévues[2]; tel est l'avis de Rabbi; les autres sages ne l'adoptent pas (et ils exigent la remise devant témoins avec la formule d'attestation).

Tous reconnaissent que si le mari oppose une objection au divorce qui avait été envoyé de sa part à la femme, la contestation n'a pas d'effet dirimant. On sait ainsi ce qu'il en est, et la contestation est nulle une fois que la femme s'est remariée en vertu de ce divorce; mais si la contestation a été formulée par le mari avant le mariage (en temps opportun) et que, malgré cela, la femme se marie, quelle sera la règle? (Dira-t-on que, puisque le mari s'y prend à temps, il n'a en vue que la vérité)? On peut résoudre cette question à l'aide du fait suivant[3] : Il arriva à quelqu'un de remettre un acte de divorce à une femme en présence de R. Ismaël. D'où es-tu, demanda ce dernier au messager? Du village de Simea dans le voisinage d'Acco. Toi aussi, lui dit R. Ismaël, tu es tenu d'ajouter, en remettant l'acte, l'avoir vu libeller et signer; après quoi, il ne sera plus nécessaire d'avoir recours aux témoins en cas de contestation par le mari sur la valeur de l'acte. Lorsque l'envoyé fut sorti, R. Ilaï dit à R. Ismaël : Maître, le village de Simea n'est-il pas de la Palestine, puisqu'il est plus proche de Cippori que d'Acco? C'est vrai, répondit-il; mais comme le fait a été conclu d'une façon permise, il faut le laisser tel. Qu'est-ce que l'on entend par cette solution « à l'état permis » ? Cela signifie, dit R. Zeira, que si le mari veut alors opposer une objection à la validité du divorce, sa contestation sera nulle. Or, certainement, le messager du divorce l'apportant d'une localité de la Palestine à une autre du même pays n'a pas besoin d'attester l'avoir vu libeller et signer (la contestation qui serait alors soulevée deviendrait aussitôt nulle, bien qu'elle soit antérieure au mariage); donc, il n'y a pas de distinction entre la contestation produite après le mariage de la femme répudiée, ou avant son mariage. — R. Jacob b. Ada b. Athalia dit au nom de R. Eléazar que l'avis de R. Méir (dans la Mischnâ) au sujet des divorces sert de règle. Sur quoi, R. Zeira le regarda (pour lui exprimer son étonnement). Pourquoi me regardes-tu ainsi, demanda R. Jacob b. Ada? C'est qu'il est dit, répondit R. Zeira, que l'avis le moins sévère en fait de décisions rabbiniques doit l'emporter; en outre, on conçoit qu'en cas d'avis isolé opposé à celui d'un autre

1. Ci-après, VIII, 5. 2. V. J., tr. *Yebamoth*, X, 1 (t. VII, p. 138), où il est dit : « l'amende imposée à la femme qui doit quitter le mari se reporte sur 13 objets. » 3. Tossefta à ce tr., ch. 1.

homme isolé, celui qui est le plus facile à suivre en cette question soit adopté ; tandis qu'en cas d'opposition d'un avis isolé à celui des autres sages, ce dernier l'emportera en tous cas ; on ne saurait donc admettre ici que l'avis isolé, lequel comporte en même temps plus de sévérité que celui de ses interlocuteurs, puisse être adopté. R. Ḥiya ou R. Aba dit : un esclave vendu à quelqu'un dans Acco devient libre de ce fait (comme étant vendu au dehors de la Palestine). R. Ismaël, père de R. Judan, demanda s'il en est de même pour une cession faite d'une partie d'Acco à une autre (l'une sise à l'intérieur, l'autre au dehors) ? — [1].

Les villes du territoire de Cippori, voisines d'Acco, ou les villes du territoire d'Acco, voisines de Cippori, sont-elles considérées, sous le rapport du divorce, comme étant d'Acco (au dehors de la Palestine), ou comme étant de Cippori (à l'intérieur du territoire) ? (Question non résolue).

3. Celui qui apporte un acte de divorce en Palestine même n'a pas besoin de déclarer que cet acte a été écrit et signé devant lui ; si des contestations s'élèvent contre l'acte, on le maintient, et l'on se rapporte aux signataires. Si quelqu'un rapporte un tel acte d'outre-mer sans pouvoir dire qu'il a été écrit et signé en sa présence, on s'en tiendra aux signataires si l'acte est attesté par des témoins (ou légalisé).

(4). Soit qu'il s'agisse de divorce, soit d'actes d'affranchissement des esclaves, la règle est exactement la même, aussi bien pour l'expédier de là que pour l'y apporter. C'est un des points pour lesquels les actes du divorce égalent ceux de l'affranchissement.

De qui émanent « les contestations élevées » ? Du mari, selon R. Ḥisda (et l'acte est alors maintenu, non s'il est contesté par d'autres). R. Yossé dit : les acquéreurs (de biens fonciers) du mari peuvent aussi contester le divorce, si la femme répudiée veut leur reprendre ces biens en garantie de son douaire. R. Judan demanda : on sait ainsi (par l'obligation d'attester, l'avoir vu libeller et signer) qu'en cas de contestation de l'acte en ce qui concerne l'extérieur, elle est sans effet ; mais si celle-ci porte sur le corps même de l'acte, quelle est la règle ? C'est un point en litige entre R. Yoḥanan et les rabbins de là-bas (Babylone) : Selon ces derniers, il n'y a pas de distinction entre la contestation de l'acte même, ou celle qui le touche du dehors (elle est nulle en tous cas) ; selon R. Yoḥanan, au contraire, la contestation du divorce en dehors de l'acte devient nulle, et celle qui est opposée contre l'acte lui-même est maintenue comme valable. Ainsi, il a été enseigné [2] : le porteur d'un acte de divorce venant d'outre-mer, qui ne l'a vu ni écrire, ni signer, le remettra au point de départ, puis réunira à cet effet le tribunal et fera confirmer l'acte à l'aide des signataires. Désormais, il n'a plus besoin d'attester (en le rappor-

1. Suit un long passage déjà traduit tr. *Schebiith*, VI, 1 (t. II, p. 378). 2. Tosefta à ce tr., ch. 1.

tant) l'avoir vu libeller et signer, mais il dira seulement être l'envoyé du tribunal.

5 (4). Les actes contresignés par un témoin cuthéen (païen) n'ont pas de valeur, excepté les lettres de divorce[1], ou les actes d'affranchissement. Un fait survint devant R. Gamaliel, au village d'Outhnaï : on lui présenta une lettre de divorce signée par des témoins Cuthéens (païens), et il déclare que la lettre de divorce est valable (pour permettre à la femme de se remarier avec un autre).

Tous les documents qui émanent de la juridiction (ἀρχεῖον) de non-juifs, lors même que les signataires seront des non-juifs, sont valables, sauf les actes de divorce, ou les contrats d'affranchissement des esclaves. Selon R. Simon, tous les actes (même de divorce, ou d'affranchissement) sont valables, et ladite exception n'a été énoncée que si ces actes ont été rédigés par des gens incompétents, ἰδιωταί[2].

Les Cuthééns sont soupçonnés de manquer d'honnêteté en fait d'argent ; aussi, pour les contrats de dette, ils sont impropres à servir de témoins ; mais comme on ne les soupçonne pas de fraude en fait de relations illicites, ils peuvent attester la valeur des actes de divorce, comme ils sont valables pour attester dans les questions capitales. S'il en est ainsi, même si les 2 signatures des témoins émanent de Cuthééns, l'acte devrait être valable? (Pourquoi donc la Mischnâ déclare-t-elle qu'une signature de Cuthéén le rend impropre?) Il y a cette différence à noter que l'acte signé par un tel homme manque de valeur, parce que les Cuthééns ne sont pas au courant des formalités de rédaction d'un acte de divorce (non pour cause du soupçon d'infidélité). S'il en est ainsi, même la présence d'une seule signature de Cuthéén sur l'acte de divorce devrait le rendre impropre ? Il s'agit du cas, répond R. Abin, où l'Israëlite a signé en dernier lieu (c'est une garantie que le Cuthéén est au courant des formalités légales du divorce). Cette particularité, dit R. Yossé, est conforme à l'avis de celui qui dit : les témoins peuvent signer successivement, sans que l'un soit en présence de l'autre (et il suffit que la signature de l'Israélite ait suivi celle du Cuthéén) ; d'après l'opinion opposée, exigeant que les témoins signent en présence l'un de l'autre (sous peine de nullité), l'acte de divorce est valable lors même que le Cuthéén a signé en dernier (la présence seule de l'Israélite suffit à garantir la validité). Selon R. Ila au nom de R. Yossé, au contraire, ladite particularité est conforme à l'avis de celui qui dit que les

1. La lettre de divorce est déclarée valable, par le motif qu'énonce R. Simon b. Gamaliel dans une braïtha pour admettre des témoins illettrés (J. M. Rabbinowicz, *ib.*, I, 331). Il est vrai que l'acte d'affranchissement sera annulé si l'on sait que les témoins ne savent pas écrire ; mais l'acte reste valable s'il n'est pas certain que les témoins païens ne savent pas signer. Il y a là une tendance à favoriser l'affranchissement. 2. Littéralement : *des simples*, non des juges. Selon Raschi : extra judiciairement ; selon d'autres, par des illettrés, dont la signature inconsciente est inadmissible, illégale.

témoins doivent signer en présence l'un de l'autre (lorsque la signature finale est celle de l'Israélite, elle garantit la précédente, et il ne reste pas de crainte à avoir) ; mais d'après l'avis opposé, disant qu'il est loisible aux témoins de signer sans être en présence l'un de l'autre, l'acte que l'Israélite aurait même signé en dernier lieu sera impropre (de crainte que le Cuthéén ait signé sur une place restée vide, au-dessus du nom de l'Israélite, qui n'a pas su quel devait être le co-signataire).

Si un contrat est signé par 4 témoins, et il se trouve que deux d'entre eux sont des témoins impropres, ou proches parents de l'intéressé, l'acte reste valable en raison de la valeur de 2 témoignages [1]. Pourquoi ne pas considérer cet acte comme ceux dont les attestations sont trop éloignées (séparées du texte par les signatures impropres), et le déclarer aussi impropre? C'est impossible, puisque R. Yassa a dit, au nom de R. Jérémie [2] : la présence des attestations impropres ne fait pas considérer l'acte comme revêtu d'attestations trop éloignées du texte, car les noms apposés là indûment ont, au contraire, pour but de confirmer la validité de l'acte (en ne laissant pas d'espace en blanc).

Pour quelle raison les Cuthéens sont-ils déclarés impropres à figurer en Israël ? C'est qu'ils se sont convertis au Judaïsme par crainte [3] (non par conviction). Mais, fut-il objecté, si quelqu'un, non converti en principe par conviction religieuse, adopte plus tard avec sincérité la foi juive, ne le recevra-t-on pas dans la communauté d'Israël ? C'est, dit R. Yoḥanan au nom de R. Éléazar, à cause de l'origine illégale des Cuthéens, remontant à l'union d'un païen ou d'un esclave avec des filles d'Israël ; en ce cas, l'enfant issu de cette union est illégitime (mamzer). Mais n'est-il pas dit que, selon R. Akiba, c'étaient des prosélytes convaincus? Ils avaient pourtant le tort d'exercer seulement le lévirat envers leurs belles-sœurs veuves à l'état de fiancée, et de refuser celles qui avaient été mariées (sans la précaution du déchaussement, par suite d'une interprétation inexacte du texte biblique à ce sujet). Mais comment leur adresser ce reproche, puisque, selon les rabbins, il n'y a pas de *Mamzer* (né à l'état illégitime) issu du mariage indû d'une belle-sœur veuve ? C'est qu'ils ne sont pas au courant des formalités légales pour rédiger un acte de divorce (de sorte qu'il a pu survenir des mariages illégitimes, ou unions adultérines). Mais puisque R. Gamaliel autorise l'emploi d'actes de divorce sur lequel des Cuthéens ont signé comme témoins, il semble reconnaître que ceux-ci connaissent les dites formalités ; pourquoi donc ne pas admettre les Cuthéens comme juifs? C'est que, dit R. Jacob b. Idi au nom de R. Yoḥanan, parmi eux se sont mêlés les prêtres des hauteurs (autels externes), selon ces mots (I Rois, XII, 31) : *Il prit comme prêtres une partie du peuple* ; or, dit R. Ila, on se servit des rebuts et des derniers venus du peuple à ce moment du culte.

« Les documents qui émanent d'une juridiction de non-juifs sont valables » ;

1. Les deux autres, dit le commentaire, ont pu être apposés, soit pour honorer l'intéressé, soit pour remplir les places vides. 2. V. ci-après, VIII, 12 (f. 49ᵃ) et IX, 7 (f. 50ᵃ). 3. V. II Rois, XVII, 24. Cf. J., tr. *Yebhamoth*, VII, 6 (t. VII, p. 107).

car, dit R. Aḥa, le bruit de contrats ainsi rédigés se répand bientôt. Puisque R. Simon autorise tous actes de ce genre, admet-il aussi que 2 Cuthéens comme signataires sont valables ? Non, selon lui, un tel acte serait impropre, puisqu'il les déclare ignorants des formalités de rédaction (supposant qu'un signataire israélite ne visera l'acte qu'après un Cuthéen savant). Mais R. Simon ne déclare-t-il pas valables les divorces de païens ? C'est que, dit R. Aba au nom de R. Zeira, l'avis de R. Simon est conforme à celui de R. Eléazar : comme R. Eléazar est d'avis qu'un acte de divorce est valable même non confirmé par des signatures de témoins, de même R. Simon dit qu'il peut ne pas y avoir de signatures (les témoins présents à la livraison suffisent). Si donc il faut au moins des témoins présents à la remise, l'acte devrait être valable même s'il est rédigé par un non-compétent ? Il faut donc admettre aussi le motif émis plus haut par R. Jacob b. Aḥa, à savoir que le bruit de contrats rédigés par des non-juifs se répand bientôt (voilà pourquoi en ce cas seul l'acte émanant de païens est valable). — Lorsqu'un contrat est rédigé à Beth-Schean et qu'il est contresigné par des témoins non-juifs, selon R. Yossé, il fait l'objet d'une discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch : l'un déclare cet acte sans valeur ; l'autre le déclare valable. R. Abahou dit explicitement qui professe chacun de ces avis : R. Yoḥanan le déclare impropre, et R. Simon b. Lakisch le déclare valable. R. Simon b. Lakisch a pour motif de ne pas faire perdre d'argent au prêteur israélite. Mais, dans les questions financières, ce qui n'est pas au préjudice de l'un ne l'est-il pas au préjudice de l'autre ? (Si ce n'est au détriment du créancier, c'est à celui du débiteur ?) C'est, dit R. Judan, pour ne pas fermer la porte[1] aux emprunteurs (en leur refusant des actes contresignés par des païens) ; car, au moment de l'emprunt, il se peut que l'on ne trouve pas d'autres témoins signataires que des païens.

6. Si un individu dit à un autre : « donne cette lettre de divorce à ma femme », ou s'il lui dit : « donne cet acte d'affranchissement à mon esclave », il peut le reprendre aussi longtemps que l'écrit n'a pas été reçu par la femme ou par l'esclave ; c'est l'opinion de R. Méir. Les autres docteurs disent que l'homme peut reprendre la lettre de divorce, mais non pas l'acte d'affranchissement ; car on peut faire avoir une acquisition, mais non faire contracter une dette à quelqu'un en son absence[2]. Or, l'acte d'affranchissement est évidemment avantageux pour le maître, qui, s'il le veut, n'est plus tenu de nourrir cet esclave libéré. La lettre de divorce, au contraire, est une chose désavantageuse, car la femme, comme telle, conserve le droit à la nourriture[3]. R. Méir dit aux autres docteurs : si le maître est un cohen, ne rend-il pas son esclave

1. V. ci-après, V, 1 (f. 46c). 2. On suppose que celui pour qui l'on acquiert y consent d'avance. 3. La femme donc n'est pas divorcée si quelqu'un a reçu mission de recevoir pour elle l'acte de divorce, et le mari peut encore la reprendre, annulant l'acte.

inapte à manger de l'oblation (en l'affranchissant), au même titre que la femme y devient inapte par le divorce? (N'est-ce pas une preuve d'égalité?) Cela ne prouve rien, répliquèrent-ils : l'esclave est une acquisition du maître [1]. Si quelqu'un dit de remettre un acte de divorce à sa femme, ou d'affranchissement à son esclave, puis il meurt, on ne donnera pas suite à ces actes après le décès du maître ; mais si celui-ci a dit de remettre un *maneh* (pièce d'argent) à un tel et qu'il meurt, on payera même après décès la somme promise.

En tous lieux il est dit que l'action de faire « donner » un acte par quelqu'un équivaut à l'envoi ; pourquoi donc est-elle traitée ici [2] à l'égal d'une mise en possession (qui est confirmée ensuite par les termes : « On peut faire acquérir quelqu'un même en son absence »)? En effet, il faut rectifier ainsi les premiers termes de la Mischnâ : « fais acquérir cet acte de divorce à ma femme », ou « fais acquérir cet acte d'affranchissement à mon esclave ». Cette version est confirmée par les termes suivants de la Mischnâ : « on peut faire avoir une acquisition à quelqu'un (le mettre en possession), même en son absence, mais non lui faire contracter une dette sans le lui faire savoir ». R. Méir n'établit pas de distinction entre l'acte de divorce et celui d'affranchissement; car, selon lui, le maître est également tenu de nourrir l'un et l'autre (il a donc la faculté de revenir sur sa parole). Selon les autres sages, au contraire, l'entretien de l'esclave par le maître est une faveur de ce dernier (lorsqu'il ne le fait plus travailler), tandis que la femme a le droit de réclamer la nourriture qui lui est due. R. Ḥiya b. Aba objecta au nom de R. Yoḥanan : comment, selon les rabbins, la question de nourrir l'esclave est-elle mise en doute, puisqu'il peut arriver qu'un esclave ait pour maître un homme riche, qui dès lors a pour devoir de nourrir l'esclave? De même, dirent les compagnons, R. Yoḥanan posa une objection contre la Mischnâ dans le sens inverse : ne peut-il arriver qu'une femme s'aperçoive être mariée à un lépreux, auquel cas c'est pour elle un avantage de devenir libre par le divorce? Donc, le motif réel n'est pas celui qui a été invoqué (de la simple faveur envers l'esclave et de l'obligation envers la femme, puisque l'inverse a lieu parfois), mais voici la raison des rabbins (réfutant le raisonnement de R. Méir, qui dit que « si le maître est un Cohen, il rend son esclave inapte par l'affranchissement, à manger de l'oblation ») : celui qui vend son esclave sans le savoir accomplit une vente effective, tandis que la répudiation ne peut pas avoir lieu sans que la femme le sache.

« Cela ne prouve rien, dirent-ils, l'esclave est une acquisition du maître ». C'est son bien, dit R. Abin, mais le maître le rend inapte à manger de l'oblation. Si quelqu'un dit [3] : « de mon esclave Tobie je fais un affranchi », ou « je

1. C'est là le motif de suppression du privilège de l'oblation en cas d'affranchissement. 2. Cf. tr. *Bava mecia'*, I, 2. 3. V. J., tr. *Bava bathra*, VIII, 8 (f. 16').

vais en faire un affranchi », ou « que celui-ci soit pour affranchi », l'esclave aura pris possession de lui-même. Toutefois, ajoute R. Inia, au nom de R. Yoḥanan, il faut que l'une de ces formules soit mise sur un contrat (qu'elle y figure par écrit). Si le maître dit : « un tel deviendra affranchi » (au futur), selon Rabbi, l'esclave s'acquiert dès à présent ; selon les autres rabbins, l'acquisition n'aura pas lieu de suite. On a enseigné : Si quelqu'un, après avoir dit « cet acte d'affranchissement est fait en vue de mon serviteur », meurt, selon Rabbi, l'esclave n'acquiert pas de suite sa liberté ; selon les autres sages, il l'acquiert ; pourtant, selon Rabbi, il faut au besoin contraindre les héritiers à accomplir l'ordre du mort. R. Zeira dit : la discussion porte sur le cas où l'ordre de remise est indéterminé ; or, de quelle hypothèse s'agit-il? Si le maître a dit formellement : « affranchissez-le », il va sans dire que Rab reconnaît aussi le devoir d'obéir à cet ordre, et que l'esclave prend possession de lui-même ; lorsqu'au contraire le maître a dit d'écrire le contrat de libération et de le lui remettre, les rabbins admettent que l'acquisition finale se fera en vertu de l'acte (lequel n'a plus lieu d'être après le décès du maître) ; Il faut donc admettre qu'il s'agit de l'ordre indéterminé de remise : selon Rabbi, un tel ordre équivaut à celui de faire écrire le contrat pour le remettre plus tard ; selon les autres rabbins, cet ordre implique l'affranchissement (de suite, sans contrat).

Si un moribond a donné l'ordre de remettre tous ses biens à un tel qui se trouve être un cohen, et que parmi ces biens il y a des esclaves, lors même que le destinataire aurait refusé ces biens, les esclaves ont la faculté (en raison de l'état sacerdotal de leur nouveau maître) de manger de l'oblation ; selon R. Simon b. Gamaliel, du moment que le destinataire a refusé de recevoir ces biens, ceux-ci font retour aux héritiers du défunt (et les esclaves n'ont pas la faculté de manger de l'oblation). R. Zeira dit : la discussion porte sur le cas où les termes d'acceptation sont indéterminés ; or, de quelle hypothèse s'agit-il ? Si le cohen destinataire avait commencé par accueillir le don dès le premier moment, R. Simon b. Gamaliel reconnaîtrait aussi aux esclaves la faculté de manger l'oblation ; si au contraire ledit cohen ne l'a pas accueilli au commencement, les sages reconnaîtraient aussi forcément que les esclaves n'ont pas le droit de manger de l'oblation. Il faut donc admettre qu'il s'agit d'une acceptation indéterminée (le cohen a commencé par ne rien dire, puis il a protesté n'en pas vouloir) : en ce cas, selon Rabbi, on dit qu'il est trop tard pour refuser, et par suite de l'acceptation antérieure, on ne peut plus y revenir ; selon les autres sages, en disant n'en pas vouloir, même à la fin, le destinataire montre que son silence initial était déjà le refus. Si quelqu'un dit : « *donne* à un tel le maneh que je lui dois », ou : « *voici*[1] ce maneh pour un tel, en échange du dépôt que j'ai de lui en main », cela équivaut à une mise en possession ; et lors même que l'expéditeur voudrait le reprendre, il ne le peut plus. Pourtant (malgré la mise en possession de l'intermédiaire), l'expé-

1. Les termes *donne* et *voici* sont équivalents au fond.

diteur est responsable du dépôt, jusqu'à ce que le destinataire ait reçu ce qui lui appartient. R. Ila dit : pour la donation, on suit les règles de la dette. Ainsi, lorsqu'on dit : « donne ce maneh à un tel », ou « voici le maneh pour un tel », ou « donne ce contrat de donation à un tel », ou « voici ce contrat de don à un tel », le donateur ne pourra plus revenir sur sa décision ; si le messager est parti et qu'il trouve le destinataire mort, il faudra rendre le montant à l'expéditeur, et, en cas de décès de celui-ci, le restituer à ses héritiers. Lorsque cependant la formule de remise diffère, et que le possesseur a dit : « fais acquérir ce maneh à un tel », ou « accepte ce maneh pour un tel », ou « fais acquérir ce contrat de donation à un tel », ou « accepte ce contrat de donation pour un tel », le donateur ne peut plus revenir sur son engagement ; lorsque le messager est parti et qu'ensuite il trouve le destinataire mort, il faudra remettre le montant aux héritiers du destinataire. Si enfin, la mise en possession du destinataire n'a eu lieu qu'après le décès de ce dernier, il faut rendre le montant à l'expéditeur ; car on n'acquiert pas, même en vertu d'un contrat, après décès (de façon à le reverser sur ses héritiers). Si quelqu'un a dit : « que ce maneh soit à un tel », ou « prends ce maneh pour un tel », ou « que ce maneh soit entre tes mains pour un tel », le donataire ne peut plus y revenir ; de même, si quelqu'un a accompli une prise de possession pour autrui, il ne peut plus le restituer au premier possesseur. Un jour[1], R. Doustaï b. R. Yanaï et R. Yossé b. Kefar descendirent en Babylonie et réclamèrent une dette en ce pays pour leur camarade palestinien. Plus tard, comme ils furent calomniés à ce sujet, on voulut leur réclamer ce qu'ils avaient perçu. Ils s'y refusèrent, en disant avoir pris possession de cet argent, pour leur ami. Nous voulons, dirent les habitants, que vous vous portiez garants de cet argent en cas de perte. Non, dirent-ils, nous ne sommes que des gardiens gratuits (non responsables). Les réclamants s'adressèrent alors à R. Doustaï b. R. Yanaï qui leur dit : Voici tout l'argent devant vous (reprenez-le). Ils se rendirent ensuite (dans le même but) auprès de R. Yossé b. Kefar, qui s'y refusa, et on lui arracha l'argent par la violence, après l'avoir lié. Lorsqu'ils furent revenus en Palestine, R. Yossé alla se plaindre auprès de R. Yanaï et lui dit : « Vois ce que ton fils m'a suscité », en lui racontant ce qui était survenu, et ajouta : « Si nous nous étions mis d'accord au préalable, personne ne nous eût rien enlevé ». Pourquoi as-tu agi comme tu l'as fait, demanda R. Yanaï à son fils ? C'est que, répondit ce dernier, j'ai vu les gens de ce tribunal tous d'accord, ayant un turban (ou casque) haut d'une coudée ; on eût dit (à leur voix forte) qu'ils parlaient du ventre ; mon frère Yossé se trouvait attaché devant eux, et la lanière (verge) montait et descendait sur son dos ; je me suis dit qu'il n'y a pas d'autre Doustaï à mon père (si, me mettant dans le même cas, je m'exposais à mourir), et ayant pris peur, j'ai consenti à la restitution. C'est un cas de force majeure, dit Ḥagaï, si l'on n'a pas pu résister par de bonnes paroles (convaincantes) ; mais

1. V. J., tr. *Qiddouschin*, III, 4 (f. 64a).

si le messager a pu répliquer de bonnes paroles et que, malgré cela, il n'ait pas résisté à la demande de restitution, on reprendra le montant à l'envoyé pour le donner au destinataire définitif.

Si l'on renonce à un contrat de dette que l'on a de son prochain, la renonciation est un sujet de litige entre R. Ḥiya et R. Mena : d'après l'un, elle sera formelle[1] ; d'après l'autre, elle ne le sera pas, jusqu'à livraison du contrat. Si quelqu'un donne l'ordre de remettre ce maneh à un tel[2], puis meurt, les héritiers ne peuvent pas s'opposer à cette remise, et il n'est pas nécessaire que le défunt ait dit de le faire acquérir à un tel, ou de le lui faire accepter. Cet enseignement, dit R. Aba b. Mamal, s'applique à l'ordre d'un moribond (non à l'ordre d'un homme sain). Pourquoi n'est-il pas exigible que le moribond dise de faire acquérir, ou accepter? C'est que, dit R. Mena, en voici la raison qu'a énoncée R. Aba b. R. Houna au nom de Rab[3] : les paroles d'un moribond équivalent à l'écrit d'un homme sain et à sa donation. Toutefois, ledit ordre sera seulement valable si le donataire est mort ensuite du même mal ; mais s'il a guéri, non ; voilà pourquoi il n'est pas exigible d'avoir dit : fais-lui acquérir, ou accepter. — « S'il a dit de remettre un maneh à un tel et qu'il meurt, dit la Mischnâ, on payera même après décès la somme promise. « Ce texte aussi, dit R. Aboun au nom de R. Aba b. Mamal, se réfère à l'ordre donné par un moribond.

## CHAPITRE II

1. Si le porteur d'un divorce venant d'outre-mer dit que l'acte a été écrit devant lui, non signé devant lui, ou qu'il a été signé devant lui, mais non écrit devant lui, ou qu'il a été écrit entièrement en sa présence et seulement signé à moitié devant lui, ou qu'il a été à moitié écrit devant lui et entièrement signé devant lui, cet acte sera sans valeur. Si l'un dit que l'acte a été écrit devant lui, et un autre témoin dit que l'acte a été signé en sa présence, l'acte est impropre. Si deux témoins affirment que l'acte a été écrit devant eux, et un seul dit que l'acte a été signé en sa présence, celui-ci est impropre ; mais R. Juda le déclare valable. Si un témoin dit que l'acte a été écrit devant lui, et deux témoins disent qu'il a été signé devant eux, l'acte est valable.

On comprend que l'acte soit impropre, lorsque le témoin dit de lui qu'il a assisté à la mise par écrit, non à la signature (dernier point, qui est essentiel); mais pourquoi l'acte est-il aussi impropre lorsque le porteur atteste avoir assisté à la signature, non à la rédaction écrite, puisque la partie capitale du divorce consiste dans ses signatures ? C'est que l'on adopte ici l'avis exprimé

1. Même sans transmission d'acte. 2. Tossefta à ce tr., ch. 1 ; cf. ci-après, VI, 6 (f. 48a). 3. Cf. J., tr. *Kethouboth*, XI, 1 ; tr. *Bava bathra*, IX, 6.

par R. Juda plus loin (III, 2), qui interdit d'employer pour les actes de divorce des formulaires tout préparés, sauf à remplir les noms et date laissés en blanc (de même ici, il est à craindre que la partie écrite, en dehors de la signature, provienne d'un formulaire tout prêt). Quant à R. Juda (qui déclare cet acte valable), faut-il supposer l'acte écrit hors de la Palestine, tandis que la répudiation a lieu dans le pays même ? Et existe-t-il des formulaires de divorce préparés d'avance pour le cas de rédaction et de répudiation au dehors (qui entraîne la dispense d'attester l'avoir vu libeller et signer) ? Non, ce n'est pas en ce cas que R. Juda admet pour valable un formulaire prêt d'avance ; mais il l'est lorsqu'on sait que cet acte servira à répudier une femme, comme l'envoyé sait de quel message il est chargé ; et comme il est à craindre qu'au moment d'accomplir le message, l'envoyé ignore que cet acte est un divorce, les autres sages exigent que celui-ci soit entièrement écrit et signé devant le témoin. R. Ḥanin a enseigné : lors même que l'envoyé entre et sort pendant la rédaction de cet acte (s'il n'assiste pas du commencement à la fin), le divorce est valable. R. Yossé demanda : si l'envoyé atteste bien avoir vu libeller et signer l'acte, mais ce dernier s'est trouvé un moment isolé chez le mari entre la rédaction et la signature, est-il à craindre un échange d'acte par le mari (de façon à invalider le divorce) ? On peut résoudre cette question à l'aide des termes de la Mischnâ : « Si l'un dit que l'acte a été écrit devant lui, et un autre témoin dit que l'acte a été signé en sa présence, l'acte est impropre » ; or, cet acte est ainsi jugé, parce qu'un témoin atteste l'écriture, et un autre atteste la signature ; tandis que si le même témoin atteste ces deux opérations, sauf qu'entre elles deux l'acte a été un moment isolé entre les mains du mari, l'acte reste valable. R. Ḥisda demanda : lorsque pour moitié, l'acte est confirmé par attestation, selon la recommandation rabbinique d'avoir assisté à la rédaction (de crainte que le but de l'acte ait été ignoré), et pour l'autre moitié on a suivi le simple ordre légal sans éprouver cette crainte, en d'autres termes si le témoin atteste avoir vu libeller et signer l'acte, lequel pourtant est resté isolé un moment auprès du mari, quelle est sa valeur ? On peut résoudre cette question à l'aide du même passage de la Mischnâ : « Si l'un dit que l'acte a été écrit devant lui, et un autre témoin dit que cet acte a été signé en sa présence, l'acte est impropre ». Or, cet acte est ainsi jugé, parce que l'un atteste l'écriture, et un autre atteste la signature ; tandis que si le même témoin atteste ces deux opérations, sauf qu'entre elles deux l'acte est resté un moment isolé auprès du mari, l'acte reste valable. R. Eléazar au nom de R. Abin demanda (puisqu'un acte dont on n'atteste qu'à moitié l'écriture, ou la signature, est impropre) : si un témoin atteste les deux opérations d'écriture et signature, tandis que deux témoins attestent la véracité de la seconde signature, quelle sera la valeur de l'acte ? (Faut-il, selon la précaution prescrite par les rabbins, que les 2 témoins confirment toutes les opérations, ou non) ? R. Imi le babylonien répondit : il n'est pas d'acte plus valable que celui-là (puisqu'au besoin un seul témoignage suffit, à plus forte raison l'acte est bon s'il est attesté par deux témoins). En effet,

dit R. Aba, la question n'est pas posée en ce cas (où l'acte est certes valable), mais au cas suivant : Si l'envoyé dit que l'acte a été écrit et signé en sa présence par un témoin, puis il sert de second tèmoin, quelle sera la règle ? L'acte sera impropre, fut-il répondu, parce que ce témoin semble attaquer son propre témoignage, en attestant la seconde signature (pour faire valoir la sienne). Si un acte de divorce est contresigné par 4 témoins, et l'envoyé dit connaître deux témoins signataires de l'acte libellé, puis signé devant lui, mais il ne connaît pas les deux autres, ne sachant pas pourquoi leurs noms sont apposés là, ces noms superflus nuisent-ils à la validité de l'acte, on non ? C'est une question en litige entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch, qui diffèrent d'avis sur le sujet suivant[1] : Si dix personnes sont priées de signer un acte, puis les uns le signent le même jour, tandis que d'autres le signent le lendemain, selon R. Simon b. Lakisch, l'acte est valable (R. Simon n'exige que la confirmation par 2 témoins), et les autres signatures sont purement conventionnelles (de même, pour le divorce signé par 4 témoins, il suffit que l'envoyé atteste 2 des signatures) ; selon R. Yoḥanan au contraire, l'acte est impropre si les dix témoins ne signent pas tous le même jour (ayant tous une égale valeur ; de même ici, l'acte dont le porteur ne confirme pas les 4 signatures est impropre).

La discussion de la Mischnâ (entre R. Juda et les sages, au sujet de la signature confirmée par un seul témoin), dit R. Imi, se réfère au cas où le divorce est présenté par le témoin unique qui atteste la signature (en ce cas, les sages ne lui accordent pas la même valeur qu'à l'attestation du porteur, et l'acte est impropre) ; mais si l'acte est produit par un autre témoin (ou à deux), il est valable même selon les sages. R. Ḥanania adopte l'avis de R. Imi. Selon R. Zeira au contraire, ladite discussion se réfère au cas où le divorce est présenté par les deux[2] ; mais si l'acte était présenté par le témoin unique qui atteste la signature, R. Juda reconnaît aussi l'invalidité de l'acte (insuffisamment confirmé). Mais, objecta R. Zeira à R. Imi, puisque, selon toi, R. Juda déclare valable même l'acte présenté par le témoin unique de la signature, il devrait aussi contester l'avis énoncé auparavant dans la Mischnâ (que chaque témoin affirme l'une des deux opérations)? En effet, R. Amé alla auprès de R. Yona son beau-père et lui enseigna ceci : un acte, dont une personne dit l'avoir vu libeller et une autre l'avoir vu signer, est impropre ; R. Juda le déclare valable. R. Abin dit que les termes d'un autre enseignement[3] confirment l'avis de R. Zeira, en disant : R. Juda ne déclare l'acte valable qu'en ce cas qu'il conteste (si deux témoins attestent l'écriture et l'un la signature). Contre l'avis de R. Zeira, on peut objecter ceci : comment se fait-il que si l'acte de divorce est présenté aussi par l'autre témoin (par les deux), les rabbins le déclarent pourtant impropre ? Puisque l'attestation du messager seul suffit, en raison de ce qu'il est considéré comme équivalent à 2 témoins, l'acte n'a-t-il pas ici au

1. Cf. ci-après, § 2. 2. Ils doivent tous deux attester le tout, sous peine de nullité de l'acte. 3. Tossefta à ce tr., ch. 2.

moins autant de valeur par deux témoins? Non, le messager n'est considéré l'égal de 2 témoins que lorsqu'il atteste la double opération de l'écriture et de la signature (tandis qu'ici deux témoins certifient l'écriture et un autre la signature; voilà pourquoi l'acte est impropre). — R. Yossa dit au nom de R. Yoḥanan (sur la fin de la Mischnâ, au cas inverse, où un témoin atteste l'écriture et 2 autres la signature) : il s'agit du cas où l'acte de divorce est présenté par le témoin (isolé) de l'écriture (à titre de messager, il est considéré l'égal de deux témoins). Sur ce, R. Zeira le regarda étonné[1]. Que me regardes-tu ainsi, lui demanda R. Yossa? C'est qu'il en est ainsi lors même que l'acte est présenté aussi par d'autres témoins (ceux de la signature). L'avis de R. Yossa paraît conforme à ce qu'a dit précédemment R Imi, avant qu'il eût renoncé à son avis. Non, dit R. Mena, on peut même parler du cas où R. Imi avait déjà renoncé à son avis (la discussion ayant lieu dans l'hypothèse où le divorce a été présenté par le témoin de l'écriture); seulement, il faut noter la distinction entre l'écriture attestée par deux témoins et la signature attestée par deux témoins : cette dernière prédomine en importance (équivalant à la confirmation du reste), tandis que l'écriture attestée par deux témoins a moins d'importance (et, en un tel cas, l'acte de divorce est impropre).

2. Si l'on atteste que l'acte a été écrit le jour et signé aussi le jour, ou qu'il a été écrit la nuit et signé aussi la nuit, ou qu'il a été écrit la nuit mais signé le jour, l'acte est valable. S'il est dit au contraire de l'acte qu'il a été écrit le jour mais signé la nuit, l'acte sera impropre; selon R. Simon, l'acte reste valable, car selon lui, on déclare impropres tous les actes écrits le jour et signés la nuit, sauf les actes de divorce.

R. Yoḥanan dit : en cas de mutation du jour, l'acte de divorce devient impropre, en raison de la question de jouissance des revenus dans l'intervalle de temps (pour que la femme sache quand elle a le droit de revendiquer son dû). S'il en est ainsi, observa R. Simon b. Lakisch (s'il est à craindre que le mari ait joui indûment un jour des revenus), on peut aussi craindre que les actes de divorces importés d'une province d'outre-mer aient été écrits le jour, puis signés la nuit (de sorte qu'ils seraient impropres)? Non, fut-il répondu, la falsification de cet acte provient d'une autre cause[2] (l'attestation du messager disant l'avoir vu écrire et signer sans se préoccuper de l'hypothèse d'une signature ajournée à la nuit). R. Yoḥanan dit : R. Simon (dans notre Mischnâ) déclare même un tel acte valable s'il a été écrit le jour et signé la nuit; mais lorsque la signature a été reculée au lendemain, R. Simon admet aussi l'invalidité de l'acte. Selon R. Simon b. Lakisch au contraire, il n'y a pas de différence entre la nuit du même jour, ou celle du lendemain; sans se préoccuper de l'intervalle de temps, l'acte signé reste valable. Au sujet de quel « lendemain » le doute est-il exprimé ici (selon R. Yoḥanan)? R. Ḥanania et R. Mena

1. V. p. ex. ci-dessus, I, 2. 2. Le faux ne concerne pas le divorce, mais une circonstance secondaire.

diffèrent d'avis à ce sujet : l'un dit qu'il s'agit du lendemain immédiat, réel (et malgré que l'intervalle de temps soit minime, l'acte sera impropre) ; l'autre dit qu'il s'agit du surlendemain. Mais, objecta R. Yoḥanan, n'y a-t-il pas contradiction entre ce que R. Simon dit ici et ce qu'il exprime ailleurs ? Or, R. Aba a dit au nom de R. Zeira que l'avis de R. Simon est conforme à celui de R. Eliézer, l'un et l'autre admettant qu'un acte de divorce même non confirmé par des témoins est valable (pourquoi donc, selon l'interprétation de R. Yoḥanan, R. Simon établirait-il une différence entre la signature immédiate et celle émise plus tard, au point qu'en ce dernier cas l'acte devienne impropre) ? Il n'y a pas de contradiction, répond R. Samuel, frère de R. Berakhia, l'acte reste toujours valable (même non confirmé par témoins) lorsque son auteur a dit vouloir le signer ; tandis qu'il ne l'est pas lorsqu'on sait que le mari ne veut plus le signer (alors, l'addition faite longtemps après est sans valeur).

Si dix personnes sont priées de signer un acte[1], puis les uns le signent le même jour, les autres le lendemain, selon R. Simon b. Lakisch l'acte est valable (il n'exige que la confirmation par deux témoins), et les autres signatures sont purement conventionnelles ; selon R. Yoḥanan au contraire, l'acte est impropre si les dix témoins ne signent pas tous le même jour (ayant tous une égale valeur). R. Jacob b. Idi raconte au nom de R. Josué b. Lévi qu'un jour un mari pria dix hommes de signer son acte de divorce ; les uns signèrent le même jour, les autres ne signèrent que le lendemain. Le fait fut soumis aux rabbins (pour connaître leur avis à ce sujet), et ils déclarèrent l'acte valable, sauf qu'ils hésitèrent à formuler de suite l'autorisation. Ce fait confirme l'avis de R. Yoḥanan par rapport aux sages[2], et conteste celui de R. Simon[3] ; par contre, selon l'explication de R. Josué b. Lévi, ce fait confirme l'avis de R. Simon[4], et s'oppose à celui des autres sages[5].

3. Pour écrire cet acte, on peut employer tout ingrédient, de l'encre, ou de la poudre terreuse[6], ou du rouge, ou de la gomme (gummi), ou du vitriol, χαλκάνθον, ou tout objet qui reste adhérent. On ne se servira pour écrire ni d'autres liquides, ni de jus des fruits, ni d'un autre produit qui ne soit pas adhérent. On peut écrire sur n'importe quoi, même sur des feuilles d'olivier, ou sur une corne de vache, en envoyant cette bête à la femme comme titre de divorce, fût-ce sur la main de l'esclave,

1. Cf. ci-dessus, § 1. 2. Selon eux, l'acte est impropre si les témoins n'ont pas tous signé le même jour ; aussi, les sages hésitent à déclarer cet acte valable. 3. En fait, l'acte qui, étant signé après coup, est déclaré impropre par R. Simon, est admis pour valable par les sages. 4. D'après l'explication de Resch Lakisch, R. Simon valide l'acte signé plus tard. 5. Comme, selon eux, l'acte qui n'a été signé par les uns qu'au lendemain de la rédaction reste valable, ils n'avaient pas à hésiter sur l'autorisation à donner. 6. Peut-être de la craie. Raschi traduit le mot Sam par orpiment, au tr. *Sabbat*, XII, 4 (t. IV, p. 142, n.) ; cf. tr. *Meghilla*, II, 4. Le texte jérusalémite ici n'a pas ce mot.

en remettant ensuite l'esclave à la femme. Selon R. Yossé le Galiléen, on ne devra écrire l'acte de divorce, ni sur un animal vivant, ni sur un comestible.

[1]. — Pour les témoins qui ne savent pas signer, R. Simon b. Lakisch dit : on tracera les lettres devant eux à l'encre, et ils les rempliront avec du rouge (ceci constitue l'écriture) ; ou bien on leur tracera les lettres en rouge, et ils les rempliront à l'encre. Mais, lui dit R. Yoḥanan, ce qui pour la gravité du repos sabbatique constitue l'écriture (interdite), peut-il suffire[2] à libérer une femme mariée (et à valider le divorce) ? Aussi, il faut apporter un vélin neuf, marquer les lettres par des incisions, sur lesquelles les témoins signent. Mais n'est-ce pas simplement alors l'écriture précédente que le témoin reproduit ? C'est que l'auteur du modèle ne perfore qu'en partie avec des trous le vélin (qu'il reste à remplir à l'encre). R. Mena demanda : pourquoi ne pas dire que l'on tracera les lettres devant les témoins à l'eau (de façon que ce ne soit pas une écriture superposée à une autre) ? C'est que, fut-il répondu, en cas de contestation par le mari (et lorsque, de la marque à l'eau, il n'y a plus trace), cette contestation ne serait pas aisée à vérifier. Si l'on fait des incisions sur une peau en affectant le contour des lettres, la signature est valable comme telle ; mais si l'on marque seulement sur la peau le dessin des lettres (par des points), la signature est impropre (étant incomplète).

Si un mari dit à sa femme : « Voici ton acte de divorce, à la condition que tu me le remettes », l'acte est sans valeur ; mais s'il lui dit : « Voici ton divorce, à la condition que tu me le rendras », l'acte sera valable. A quoi tient cette distinction, et la première formule n'équivaut-elle pas à la seconde ? Si tu réfléchis et juges les 2 formules, répondit R. Yossé, tu verras la différence ; c'est-à-dire, selon R. Yossé b. R. Aboun, « lorsque tu en auras pris possession et auras suivi ce qu'il prescrit, tu me le rendras. » C'est ainsi qu'il est arrivé dans une localité d'avoir à souffrir une disette de cédrats (lors de la fête des Tabernacles) ; R. Naḥman b. Jacob fit alors présent d'un cédrat à son fils, en lui disant qu'après en avoir pris possession (profité légalement) et avoir rempli avec cet objet le devoir officiel (de la fête), il devra le lui rendre[3]. R. Jérémie dit[4] : lorsque le mari a écrit l'acte de divorce sur une tablette d'or, et, lors de la remise, il dit à la femme que le côté écrit sera pour elle, se réservant pour lui les espaces vides, quelle sera la règle ? C'est une condition inadmissible ; car, de cette sorte, il n'y aurait pas un écrit (des morceaux). Lorsque sur du vélin déjà déchiré on a écrit l'acte de divorce, il est valable ; mais s'il a été déchiré après la mise par écrit (avant la remise), il sera impropre. Lorsqu'il a été dit que l'acte reste valable, c'est au cas où il n'a pas été déchiré par devant le tribunal ; or, on le nomme « déchiré par

1. En tête est un passage déjà traduit au tr. *Sabbat,* XII, 4 (t. IV, p. 143). 2. Sans risque d'entraîner le crime d'adultère. 3. J., tr. *Soucca,* III, 12, fin (t. VI, p. 29). 4. Tossefta à ce tr., dern. chap.

tribunal » lorsqu'il l'a été dans l'intervalle entre l'écriture et l'apposition des noms des témoins ; en ce cas, l'acte est impropre.

« On peut l'écrire aussi sur une feuille d'olivier. » Mais n'est-il pas alors forcément composé de plusieurs feuilles déchirées (arrachées) ? R. Zeira répond que Bona b. Schila a enseigné : eût-on écrit seulement « moi un tel je répudie ma femme », cela suffit (et l'on peut l'écrire sur une feuille). C'est conforme à l'avis de R. Ila disant : si on l'a détachée, l'acte est impropre ; si non, il reste valable. — « Ou sur la corne d'une vache. » Ce terme de la Mischnâ se rapporte au cas où le mari a dit : « Voici ton divorce » (en laissant à la femme la vache entière) ; mais s'il lui dit : « voici ton divorce, et le reste représente ce qui t'est dû pour ton douaire, » cette double remise pourra être effectuée à la fois. Quant à cette dernière formule, R. Zeira demanda à R. Mena : quelle est la règle s'il a livré l'animal pour qu'elle l'acquière ? C'est évidemment valable ; puisque, de cette même façon, une acquisition sera effectuée ; ou faut-il établir une distinction pour le divorce, au sujet duquel il est dit (Deutér. XXIV, 1) : *Il le lui remettra en mains*, de sorte que le divorce n'est effectif qu'après la remise complète en main ? (Question non résolue). — [1].

4. On n'écrira l'acte sur aucun objet adhérent à la terre ; si l'acte a été écrit ainsi, ensuite détaché du sol, puis signé et remis en cet état à la femme, il est valable. R. Juda le déclare impropre, jusqu'à ce que l'acte ait été écrit et signé sur une matière détachée du sol. R. Juda b. Bethera dit : on ne devra l'écrire ni sur du papier effacé, ni sur une peau fendue, διφθέρα, parce qu'on pourrait le falsifier ; mais les autres sages l'admettent pour valable.

5. Tous sont aptes à écrire un acte de divorce [2], même un sourd, ou un sot, ou un enfant. Une femme peut écrire le divorce qui lui sera destiné, comme le mari peut écrire son acquit (pour restitution du douaire), car l'acte tient sa valeur de ceux qui le signent. Tous sont aptes à apporter un tel acte, sauf un sourd, un sot, un enfant, un aveugle, ou un païen (tous ignorant les prescriptions ou formalités exigibles).

6. Si un enfant a reçu l'acte et avant de le remettre il est devenu grand, ou si le sourd-muet a recouvré ensuite la parole, ou si l'aveugle qui s'en est chargé est devenu clairvoyant, ou si le sot est devenu intelligent, ou si le païen s'est converti, l'acte est pourtant impropre. Mais si l'acte a été reçu par un homme bien parlant qui est devenu sourd-muet, lequel a ensuite recouvré la parole, ou par un clairvoyant qui est devenu aveugle, puis est redevenu clairvoyant, ou par un homme intelligent qui est devenu sot, puis est redevenu intelligent, l'acte reste valable.

1. Suit un passage traduit tr. *'Eroubin*, I, 7 (t. IV, p. 208). 2. Tr. *Edouyoth*, II, 3.

En thèse générale, lorsque le commencement et la fin de l'acte ont été accomplis en connaissance de cause, l'acte reste valable.

Notre Mischnâ (§ 4) n'est pas en contradiction avec les avis exprimés, soit par R. Yoḥanan[1], d'après lequel l'acte contenant les détails spéciaux écrits avec le formulaire est valable, soit par R. Simon b. Lakisch[2], d'après lequel, si les détails spéciaux sont écrits avec le formulaire, l'acte devient impropre. Samuel b. Aba demanda : Si, après avoir écrit l'acte sur un objet détaché, on le rend adhérent au sol, puis a lieu la signature, après quoi on détache de nouveau l'acte que l'on remet à la femme, quelle est alors la règle, selon R. Juda ? (Puisqu'il exige l'écriture et la signature sur un objet détaché, l'acte est-il considéré comme détaché ou non lorsqu'après avoir été signé on le rend de nouveau adhérent au sol ?) De même, R. Abin demanda, selon R. Eléazar : si l'acte a été écrit sur un objet détaché, qui a été rendu ensuite adhérent au sol, puis signé en cet état, et enfin détaché, puis remis à la femme, quelle sera la règle d'après les sages, qui ont seulement souci que la signature de l'acte soit apposée lorsqu'il est détaché ? (Comme il y a eu adhérence, suivie de détachement, ce dernier état l'emporte-t-il, ou non ?) R. Eléazar dit : la discussion dans notre Mischnâ (entre R. Juda b. Bethera et les sages) se réfère seulement aux actes de divorce ; pour tous autres actes, R. Juda reconnaîtrait aussi qu'ils sont valables même écrits sur un papier effacé, et lorsque R. Eléazar suppose la discussion émise au sujet du papier effacé, il entend que le corps de l'acte soit sur la partie lisse (nette), et les signatures des témoins sur la partie effacée. R. Simon b. Lakisch au contraire dit : sans établir de distinction entre les actes de divorce et tous autres actes, la discussion de la Mischnâ a lieu en tous cas ; et il applique à l'acte même l'expression mischnique « écrit sur du papier effacé », dont les attestations sont conçues sur la partie lisse. Contre l'interprétation précédente de R. Eléazar, qu'il s'agit des signatures apposées sur la partie effacée, on objecta ceci : comment en ce cas les sages peuvent-ils déclarer l'acte valable ? R. Zeira répondit devant R. Mena que les sages (dans notre Mischnâ) adoptent l'interprétation de R. Eléazar (d'après lequel il est admis[3] que l'on ne tient guère compte de l'attestation des signataires, mais des témoins qui livrent l'acte). On vient de dire que l'on suppose la discussion applicable au cas où le corps de l'acte est écrit sur la partie effacée, et les attestations des témoins se font sur la partie lisse. Selon Samuel, au contraire, notre Mischnâ suppose les deux parties de l'acte écrites sur du papier effacé (et en ce cas R. Juda le déclare impropre, par crainte de ne pouvoir pas distinguer si ce nouvel acte aurait été encore effacé, ou non). On s'explique bien l'avis de R. Juda ; mais pourquoi les sages le supposent-ils valable ? C'est que, répond R. Aba, il est aisé de reconnaître si l'acte, après

1. Selon lui, l'acte écrit sur un objet adhérent est valable, s'il comprend aussi les noms spéciaux. Cf. ci-après, III, 2. 2. Selon lui, il faut qu'il reste à écrire les noms spéciaux, sous peine d'invalidité de l'acte nouv. en cas de fait accompli. 3. Ci-après, IX, 4.

avoir été effacé une fois, l'est une seconde fois (la place libre pour les signatures n'aura jamais été remplie qu'une fois, et il est facile de voir s'il y a une surcharge).

R. Houna dit (au sujet de l'autorisation d'écrire le divorce, même par un sourd, ou un sot, ou un enfant, § 5) : il faut toutefois qu'un homme intelligent (capable) les surveille[1]. Mais, objecta R. Yoḥanan, puisqu'il est écrit (Deuteron. XXIV, 1) : *il lui écrira*, ne faut-il pas que le divorce soit écrit spécialement en vue de cette femme par un homme qui soit apte ? Samuel répond : le sourd ou le sot pourra seulement écrire le formulaire ; mais la partie spéciale aux époux qui divorcent sera écrite par l'homme capable. C'est conforme à ce qu'a dit R. Simon b. Lakisch : si le même homme (inapte) écrit la partie spéciale outre le formulaire, l'acte est impropre.

On soumit à R. Imi le fait d'un acte de divorce apporté par un esclave (§ 6), et ce rabbi le déclara valable. Mais, lui dit R. Aba, R. Ḥiya n'a-t-il pas enseigné que lorsqu'un esclave apporte l'acte de divorce, celui-ci sera impropre (parce que le porteur n'est pas soumis à la loi qui régit le divorce) ? C'est vrai, dit R. Assé ; et si R. Aba n'était venu rappeler cet enseignement, nous nous exposerions à libérer de cette façon une femme mariée (exposée ainsi à son tour à commettre, par erreur, le crime d'adultère). Cependant, à supposer même que R. Assé n'eût pas entendu l'enseignement de R. Ḥiya, il est impossible qu'il n'ait pas entendu les paroles des sages (aboutissant à la même règle). Or, nous l'apprenons à l'aide de ce qu'a dit R. Zeira, ou R. Hiya au nom de R. Yoḥanan[2] : il paraît logique qu'un esclave puisse recevoir un acte d'affranchissement pour lui-même (par suite de son émancipation qui a lieu simultanément) ; mais il n'est pas apte à recevoir du mari un acte de divorce pour une femme (parce qu'aussi longtemps qu'il est à la dépendance du maître, il n'a pas la faculté d'acquérir, ni de transmettre). Les compagnons d'étude ont supposé qu'en principe seulement l'esclave ne peut se charger de transmettre l'acte de divorce ; mais, en cas de fait accompli, sa réception (suivie de transmission) est valable. En effet, dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Oschia, un fait de ce genre arriva ; la femme ainsi répudiée put épouser un cohen, sans que l'acte de divorce fût entaché de la moindre trace d'invalidité.

7. Même les femmes auxquelles on n'ajoute pas foi, lorsqu'elles annoncent le décès du mari de telle ou telle femme, peuvent être crues lorsqu'elles apportent leur acte de divorce du dehors. Telles sont : la belle-mère, ou la fille de la belle-mère, ou la femme adjointe, la belle-sœur à qui incombe le lévirat, ou la fille du mari (belle-fille). Pourquoi la croit-on plus véridique à l'égard du divorce qu'au sujet d'une nouvelle de décès ? C'est que, pour le divorce, l'acte confirme son dire. Une femme peut elle-même apporter du dehors son acte de divorce ; seulement, elle devra

1. V. J., tr. *Troumoth*, I, 1 (t. III, p. 2). 2. J., tr. *Qiddouschin*, I, 3 (f. 60a).

déclarer (devant les juges) que cet acte a été écrit et signé devant elle. —[1].

## CHAPITRE III

1. Tout divorce qui n'a pas été écrit en vue de la femme à divorcer est impropre. Voici comment : si en passant dans la rue un mari entend la voix des scribes, lisant le formulaire de leurs actes : « un tel N. répudie la femme une telle, de tel endroit », et que le mari déclare l'appliquer à son nom et à celui de sa femme, l'acte ne pourra pas servir à la répudier. Bien plus, si un mari ayant écrit un acte pour répudier sa femme y renonce, puis un compatriote le trouve et lui dit : « puisque mon nom ressemble au tien et celui de ma femme à la tienne, cède-moi l'acte » (pour que je m'en serve dans le même but), cet écrit sera impropre pour répudier une autre. Bien plus, si le même mari a deux femmes portant le même nom, et que l'acte de divorce a été dressé en vue de répudier la plus âgée des deux, l'acte ne pourra pas servir à répudier la plus jeune. Bien plus, si même il a convenu avec le greffier (libellarius) d'employer cet écrit à répudier celle des deux femmes qu'il voudra, l'acte sera impropre à tout divorce.

Pourquoi la lecture (des scribes) est-elle faite? Pour que les maîtres apprennent aux élèves à rédiger le divorce. Au 1er cas (énoncé par la Mischnâ, où il est question de lire le divorce), on parle de l'acte qui n'a pas été écrit dans le but de servir à un divorce, et il est ajouté : « Bien plus, si un mari, etc. »; tandis qu'ensuite il est question de l'acte écrit dans un but spécial de divorce. La seconde expression « bien plus » se réfère au cas où d'abord le divorce n'avait été écrit ni en vue du mari, ni en vue de la femme, et ensuite le divorce a été écrit pour l'homme (non en vue de la femme). Enfin, la troisième expression « bien plus » se réfère au cas où d'abord le divorce a été rédigé en vue du mari, non de la femme, puis l'acte a été aussi bien pour le mari que pour la femme ; seulement, l'acte n'avait pas été remis en vue de la femme dès le commencement de la mise par écrit (ce détail suffit à rendre l'acte impropre). Rab dit : tous les actes de divorce, qui (aux termes de la Mischnâ) sont déclarés impropres, ne rendent pas la femme inapte au sacerdoce (la femme du cohen ne sera pas impropre à titre de répudiée), sauf au dernier cas énoncé par la Mischnâ, où la femme devient impropre. Selon Issi, au contraire, tous ces actes provoquent l'inaptitude[2], sauf au premier cas énoncé (nullement écrit en vue d'un divorce). Enfin, selon R. Aba

1. La Guemara sur ce § est traduite au tr. *Yebhamoth*, XV, 4 (t. VII, p. 204).
2. La moindre trace de répudiation suffit à rendre les femmes inaptes à épouser un cohen.

b. Ḥinena, en tous ces cas (même au premier), il y a inaptitude par suite de l'acte de divorce (même inapplicable). C'est selon l'avis de R. Simon b. Lakisch qu'a été énoncé le 1er avis, disant : en aucun des cas précités, il n'y a d'inaptitude, puisque, selon R. Simon b. Lakisch, l'action d'écrire la partie spéciale avec le formulaire suffit à le rendre impropre. C'est selon l'avis de R. Yoḥanan qu'il a été dit : dans tous les cas précités, on prononce l'inaptitude, puisque, selon R. Yoḥanan, l'acte qui contient la partie spéciale écrite avec le formulaire est valable. C'est aussi selon l'avis de R. Eléazar qu'il a été dit : en aucun des cas précités, il n'y a d'inaptitude au sacerdoce (pour la femme) ; car R. Eléazar a demandé : si un contrat de mariage a été rédigé sans être destiné à un mariage en particulier, peut-on l'employer à cet effet d'une façon valable? (Est-il semblable en tout à l'acte de divorce?) Sans doute : en raison de ce qu'il va sans dire, selon R. Eléazar, que des contrats de divorce écrits sans destination ne provoquent pas l'inaptitude, il a seulement demandé ce qu'il en est pour le mariage. Car, s'il était admis au contraire qu'il y a doute aussi pour les actes de divorce, R. Eléazar n'aurait pas eu de question à poser pour le contrat de mariage, valable par *a fortiori* (déduit du divorce) : puisque l'acte de divorce, qu'il faut écrire en vue de la personne spéciale à laquelle il s'adresse, aura son effet de validité même s'il n'a pas été écrit en vue de cette personne ; à plus forte raison, le contrat de mariage, que l'on n'est pas tenu d'écrire en vue de la personne spéciale, aura son effet valable même sans avoir eu sa destination spéciale (il n'y a donc pas de doute, selon lui, que le divorce est en tous cas valable). Mais alors il devrait être clair pour lui qu'en ce cas le mariage sera effectif (et que pour le mariage la destination spéciale du contrat n'est pas exigible) ? En effet, c'est un point qui est évident pour lui[1] : Puisque l'on connaît seulement la faculté de consacrer une femme à l'aide d'un contrat par analogie avec le divorce, on établira cette comparaison entre les deux procédures ; et comme pour le divorce la répudiation n'est pas effectuée par un contrat écrit sans destination spéciale à la femme qu'il a en vue, de même le contrat de mariage n'aura un effet valable qu'à la condition d'avoir été rédigé en vue de l'épouse[2]. R. Eléazar b. R. Yossé objecta ceci en présence de R. Yossé : Selon les termes de la Mischnâ (à la fin), « en cas de convention avec le greffier d'employer cet écrit à répudier celle des 2 femmes que le mari voudra, l'acte sera impropre à tout divorce », parce qu'il s'agit d'un seul acte de divorce que le mari voudrait pouvoir appliquer à 2 femmes ; dès lors, s'il s'agit de 2 actes de divorce présentés dans les mêmes conditions en vue de 2 femmes, seront-ils aussi impropres ? En effet, répondit R. Yossé, l'observation est fondée (et les actes seront sans valeur). Cependant, n'a-t-il pas été enseigné[3] : « Si deux hom-

1. En ce cas, la consécration n'est pas effective ; parce qu'elle doit aussi avoir lieu en vue de la personne spéciale. 2. B., tr. *Qiddouschin*, f. 9b. 3. Plus loin, IX, 6 (f. 50b).

mes ont envoyé leurs actes de divorce à leurs deux femmes, — lorsque les noms des deux hommes, comme ceux des femmes, se ressemblent, — mais qui ont été mêlés (confondus) dans la main du porteur, on remettra les deux divorces tour-à-tour à chaque femme, pour aboutir à la séparation » (pourquoi donc, en ce cas, les actes sont-ils valables ?) C'est qu'alors le divorce avait été écrit avec la désignation spéciale à chaque femme ; la confusion seule entre les mains du porteur a provoqué la méconnaissance des documents (voilà pourquoi on peut les utiliser, sauf la procédure de la double remise des deux actes à chacune des deux femmes), tandis qu'ici (dans l'hypothèse de l'acte écrit avec faculté d'en disposer pour deux femmes, sans détermination suffisante), il y a eu doute sur l'attribution dès l'origine, et l'acte sera déclaré impropre. Pourquoi n'est-il pas valable et ne pas dire que, par la remise même de l'acte à telle femme, on agit comme si dès l'origine l'acte avait été écrit pour celle-là même? C'est que, répond R. Yossé au nom de R. Abin, notre Mischnâ (finale) est conforme à l'avis de R. Simon dans l'enseignement suivant[1] : Si quelqu'un a commandé à un ouvrier de lui fabriquer deux clochettes, dont l'une sera adhérente au sol (servant d'avertisseur lorsqu'on ouvre la porte) et l'autre devra être attachée au col d'un animal, ou s'il lui demande de fabriquer deux tapis dont l'un servira de couche et l'autre à couvrir la tente, ou s'il lui dit de tisser deux toiles dont l'une servira à former la tente et l'autre sera employée en ornements[2], ils seront susceptibles d'impureté (comme tout objet mobilier), à moins d'avoir été mis de côté (dès leur confection) à l'état pur ; R. Simon au contraire déclare que ces objets restent dans la présomption de pureté[3], sauf leur mise de côté à l'état impur. Or, comme R. Simon dit là qu'à défaut de destination spéciale des objets en question dès leur origine, ils échappent à l'impureté ; de même ici (pour l'acte de divorce indéterminé), faute d'avoir écrit l'acte de divorce en le destinant à une femme seule, il est impropre.

R. Ḥanania dit au nom de R. Bivon b. Ḥiya qu'à Rabbi il faut attribuer l'avis final de la Mischnâ (disant que l'acte de divorce indéterminé est impropre). En effet, dit R. Yoḥanan, un enseignement dit de même[4] : toute inscription de condition dans l'acte de divorce le rend impropre, selon l'avis de Rabbi ; les autres sages disent que la condition qui, étant orale, rend le divorce nul, rend aussi l'acte impropre si cette condition y est inscrite ; sans cela, non. Ainsi, lorsque cet écrit contient les mots « tu seras désormais libre pour n'importe qui, sauf pour un tel », l'acte devient nul ; car, une telle condition émise oralement annule le divorce, de même qu'un tel acte écrit sera annulé. Mais lorsque l'acte contient au contraire les mots : « Tu seras libre, à la condition que tu me remettes 200 zouz », l'acte reste valable ; parce que c'est une condition que l'on peut aussi formuler de vive voix, sans entacher

1. Tossefta au tr. *Kélim*, ch. 1. 2. Dans chacun de ces groupes, l'objet mobilier peut devenir impur. 3. Si on ne les considère pas comme ustensiles, ils restent purs. 4. Cf. ci-après, IX, 1 (f. 50b).

le divorce. R. Judan explique autrement notre Mischnâ et dit qu'il y a discussion au cas où la condition émise dans l'acte de divorce a été annulée ; mais si cette condition subsiste (et que, par sa réalisation, il est aisé de voir rétrospectivement à quelle femme l'acte était destiné), Rabbi reconnaît aussi que l'acte est valable. Sans quoi, est-ce à dire que toutes les conditions énoncées pour les actes de divorce ne sont pas recevables selon Rabbi ? (C'est donc que la discussion a lieu en cas de disparition de la condition, lorsqu'on ne peut plus en vérifier l'effet révélateur). Non, répond R. Ḥinena, d'après Rabbi (même en cas de maintien de la clause stipulée), l'acte sera nul, puisqu'il est question au dit enseignement d'un écrit fait avec la condition vague (ce qui exclut la spécialisation), tandis qu'ici l'acte est *donné* dans ce but (et la remise sert de désignation). R. Zeira demanda devant R. Mena : est-ce à dire que selon Rabbi (qui établit la distinction entre l'écriture de l'acte et sa remise) il faut aussi que le formulaire ait été rédigé dans un but spécial à la femme (sous peine d'invalidité) ? Oui, car cette question, répondit R. Mena, est posée à Rabbi, lequel adopte l'avis de R. Juda ; or, selon R. Juda, le formulaire, sous peine de nullité, doit être écrit aussi dans un but spécial à la femme divorcée [1].

R. Simon b. Lakisch dit (à l'opposé de R. Yoḥanan) : toute inscription de condition dans l'acte de divorce le rend impropre, et c'est un avis non contesté. Un fait de ce genre fut soumis à l'appréciation de R. Jérémie, qui décida d'adopter l'avis précité de R. Simon b. Lakisch (déclarant que, selon tous, un tel acte est impropre). Mais, lui demanda R. Yossé, délaisse-t-on l'avis de R. Yoḥanan pour adopter l'avis de son adversaire ? Certes, répondit R. Jérémie, l'enseignement de l'un vaut bien celui de l'autre ; or, ajoute R. Jacob b. Aḥa, ce n'est pas que R. Simon b. Lakisch conteste l'avis de R. Yoḥanan, mais il a entendu énoncer un autre enseignement, qu'il a préféré à celui de R. Yoḥanan. De même, dit R. Yossé b. R. Aboun, Resch-Lakisch ne fait pas d'opposition à R. Yoḥanan en discutant son avis ; mais, pour approfondir la thèse, il fait ressortir un fait contraire. Aussi, en entendant énoncer un enseignement contraire, il s'y appuyait ; s'il n'apprenait rien de ce genre, il abandonnait son avis pour adopter celui de R. Yoḥanan.

2. Celui qui écrit des modèles (typus) de divorce devra laisser en blanc la place pour le nom du mari, pour celui de la femme et pour la date. En écrivant d'avance des formules d'emprunt, on laissera en blanc le nom du créancier, celui du débiteur, la somme prêtée et la date. Pour les contrats de vente, on laissera en blanc le nom de l'acheteur, celui du vendeur, la somme du montant de l'achat, l'immeuble, la date. Ces modèles en blanc sont permis pour la commodité des transactions. Selon R. Juda, toutes ces sortes d'actes (écrits en partie d'avance), sont impropres. R. Eliézer les déclare tous admissibles, sauf ceux du divorce, parce

1. Ci-dessus, II, 1.

qu'il est dit (Deutéron. XXIV, 1) : *Il lui écrira à elle* ; l'écrit devra donc avoir été libellé pour elle.

R. Yoḥanan a dit[1] : l'inscription du corps du divorce (de déclarer la femme libre à tous), faite avec le formulaire, ne nuit pas à la validité de l'acte ; tandis que, selon R. Simon b. Lakisch, l'acte ainsi conçu devient impropre (il faut aussi que ladite partie ait été écrite spécialement pour la femme divorcée, sous peine de nullité). Notre présente Mischnâ n'est-elle pas opposée à cet avis de R. Yoḥanan, lorsqu'elle dit : « Celui qui écrit des modèles de divorce (d'avance) devra laisser en blanc la place pour le nom du mari, pour celui de la femme et pour la date » ? (N'est-ce pas à l'exclusion de ce qui forme le corps de l'acte du divorce ?) Non, R. Yoḥanan explique que le formulaire englobe le texte en question. Mais alors, il y a lieu d'objecter contre l'avis de R. Yoḥanan, si le texte constituant le corps du divorce peut avoir été écrit avec le formulaire, comment il se fait que les sages exigent de laisser en blanc les noms en question pour la validité de l'acte ? (N'est-ce pas aussi du corps de l'acte ?) C'est que, répond R. Jérémie au nom de R. Zeira, d'après ce qui rend l'acte impropre, on sait en quel cas il est valable : lorsque le corps entier de l'acte de divorce a été écrit en vue spéciale de la femme divorcée, mais le nom de la femme et du mari ont été apposés sans destination spéciale, il va sans dire que l'acte est impropre ; de même (à l'inverse), l'acte qui est entièrement écrit sans destination spéciale, pourvu que le nom du mari et de la femme aient été écrits dans ce but spécial, sera valable. R. Yossé demanda à R. Jérémie : songe à ce qu'il arriverait s'il y avait là un autre homme du même nom ? (Ne peut-il arriver une confusion[2] lors de la remise de l'acte du divorce, qui, ayant été écrit par un couple, sera remis à un autre, auquel il n'était pas destiné ?) Voici, lui répondit R. Jérémie, ce que R. Zeira son maître lui avait enseigné : comme c'est un cas peu fréquent, même lorsqu'il se présente, on n'en tient pas compte. — D'autre part, il y a une objection à faire contre l'avis de R. Simon b. Lakisch : lorsqu'on n'a rien écrit du corps de l'acte dans le formulaire, pourquoi R. Juda le déclare-t-il impropre ? C'est que, répond R. Yossé b. R. Zeira, R. Juda compare l'acte en question à un autre cas. C'est conforme à ce qu'a dit Simon b. Aba au nom de R. Yoḥanan[3] : si l'on a laissé en blanc sur un acte l'espace de deux lignes pour pouvoir y ajouter un sujet étranger, sur quelle place que ce soit, l'acte devient impropre (pour la même cause de blanc à laisser, R. Juda déclare impropre le formulaire préparé d'avance).

Qu'entend-on par « la commodité des transactions » ? Selon R. Schabtaï au nom de Ḥiskia, il s'agit de facilités accordées, pour que les filles d'Israël ne soient pas exposées à une trop prompte répudiation (s'il n'y avait qu'à divorcer en remplissant un formulaire prêt d'avance). A ce sujet R. Samuel b. R. Isaac fit cette objection devant R. Hiya b. Aba : il semble que l'on a parlé du

1. Ci-dessus, II, 4, et ci-après, VII, 2. 2. La même crainte se retrouve énoncée au tr. *Scheqalim*, V, 5 (t. V, p. 297). 3. Ci-après, IX, 9 (f. 50ᵃ).

cas où l'acte est valable et non de sa défectuosité ; si donc on avait dit qu'à défaut du blanc laissé l'acte devient impropre, on comprendrait l'explication de R. Schabtaï ; que signifie donc l'expression « pour la commodité » ? En effet, dit R. Abin, il s'agit de la commodité pour le greffier, qu'il trouve dans cette rédaction des ressources pour vivre. R. Zeira ou R. Houna dit au nom de Rab : l'avis de R. Juda sert de règle pour les actes de divorce (ainsi la moindre inscription faite d'avance annule l'acte), comme l'avis de R. Eliézer relatif aux autres actes (les déclarant valables en ce cas). Pourquoi ne pas dire simplement que l'avis de R. Eliézer (déclarant « tous autres actes admissibles, sauf ceux du divorce ») prédomine ? En effet, dit R. Aba au nom de Rab, l'avis de R. Eliézer pour les divorces (les déclarant impropres), comme celui de R. Juda pour tous autres actes (aussi sévère), prédomine. Pourquoi ne pas adopter l'avis seul de R. Juda (qui invalide le tout) ? Comme Rab et Samuel disent tous deux [1] que l'avis de R. Eliézer prédomine (en l'absence d'attestation), on aurait pu croire qu'ici ils attribuent aussi la prédominance à ce rabbin (savoir que même l'apposition des noms n'a pas besoin d'être faite dans une vue spéciale) ; c'est pourquoi il a fallu préciser les deux points, que l'avis de R. Juda prédomine pour les divorces, et celui de R. Eliézer pour tous autres actes.

3. Si le porteur d'un acte de divorce le perd et le retrouve aussitôt après, l'acte reste valable ; l'acte non retrouvé de suite devient impropre. Si l'acte est retrouvé dans une poche (petit sac), ou dans une boîte, ou caisse, γλωσσοκομεῖον, et reconnu par le porteur, il reste valable. Si quelqu'un apporte un acte de divorce de la part d'un homme qu'il laisse vieux ou malade, il remet l'acte à la femme dans la présomption que le mari vit encore. De même, une fille d'Israélite mariée à un cohen, dont le mari fait un voyage d'outre-mer, peut continuer à manger de l'oblation sacerdotale dans la présomption que le mari vit toujours (jusqu'à l'avis contraire). De même aussi, on devra sacrifier la victime expiatoire envoyée par quelqu'un d'outre-mer, dans la présomption que l'expéditeur est en vie.

4. R. Eléazar b. Parta a énoncé devant les sages trois règles qu'ils ont confirmées: les gens d'une ville assiégée à qui il ne reste plus d'issue, les passagers d'un navire battu par la tempête, et le coupable sur le point d'être condamné par la justice à la peine capitale, restent pourtant dans la présomption d'être vivants. Mais une fois que la ville est prise par les assiégeants, ou si le navire a fait naufrage en mer, ou si le condamné se rend déjà au dernier supplice, à tous ces gens on applique les lois les plus sévères des vivants et des morts[2]. Ainsi, lorsqu'une fille d'Israélite

1. *Ibid.*, § 8 ; tr. *Bava bathra*, X, 10. 2. Pour eux, on observera les lois les plus sévères, en les supposant vivants et en les supposant morts.

est mariée à un cohen (qui se trouve dans l'un de ces derniers cas), ou si une fille de cohen est mariée à un simple israélite, elle ne pourra pas manger l'oblation sacerdotale [1].

5. Si un porteur d'acte de divorce en Palestine même (d'une localité à l'autre) devient malade en route, le mari peut en charger autrui. Mais si le mari lui a dit de reprendre par contre de la femme un objet spécial (de valeur), le porteur ne peut pas se décharger de l'acte sur autrui ; car le mari n'a pas entendu accorder à un tiers sa confiance pour avoir le dépôt en question.

— [2]. Bar-Kappara a enseigné : si même le porteur a laissé le mari âgé de cent ans, et fût-il encore resté en route cent ans, il remettra le divorce à la femme dans la présomption que le mari existe encore. Pourquoi la Mischnâ ajoute-t-elle ensuite : « la femme peut continuer à manger de l'oblation sacerdotale, dans la présomption que le mari vit encore » ? N'a-t-on pas enseigné que si quelqu'un dit à sa femme : « je te remets le divorce à valoir une heure avant ma mort », ou s'il dit à sa servante : « je te remets ton acte d'affranchissement à valoir une heure avant ma mort », il leur sera interdit de suite de manger de l'oblation ? C'est qu'en ce dernier cas dès le premier instant (dès la réception de l'avis), la femme devient impropre à manger la consécration ; tandis qu'ici (pour le divorce envoyé) l'inaptitude commence seulement lorsque le décès du mari survient.

— [3]. Parmi « les gens à qui l'on applique les lois les plus sévères des vivants et des morts », soit pour l'interdit de manger de l'oblation, soit pour la non-libération de la femme mariée, on a encore compris les trois personnes suivantes [4] : celui qui a été déchiré par une bête féroce, ou emporté par un torrent, ou enseveli sous des décombres.

« Si un porteur devient malade (§ 5), le mari peut en charger un autre. » Si donc, le porteur n'est pas tombé malade, le mari ne peut pas charger un autre de porter le divorce. Ce n'est pas contraire à ce qu'a dit R. Yoḥanan (lorsque la Mischnâ dit que « le mari ne peut pas accorder sa confiance à un tiers »), car R. Yoḥanan dit [5] : lorsqu'un gardien (nouveau) livre le dépôt (qui lui a été confié) au premier gardien, il est responsable envers le maître (qui peut arguer n'avoir pas confiance en ce tiers). Selon R. Aba, fils de R. Ḥiya, c'est inhérent aux conditions de la validité du divorce (que le porteur prenne d'abord ce qui lui a été désigné, pour que l'acte de divorce ait sa valeur). Entre ces deux raisons données il y a une différence pratique : d'après la seconde explication donnée, si le mari commence par prendre

1. Pour la 1re, on suppose le mari mort ; pour la 2e, on le suppose vivant, et aux 2 cas l'oblation est interdite. 2. En tête du § 3 est une page déjà traduite au tr. *Yebhamoth*, XVI, 6 (t. VII, p. 219). 3. Le commencement du § 4 est traduit ci-dessus, tr. *Kethouboth*, II, 9. 4. Tossefta à ce tr., ch. 2. 5. J., tr. *Qiddouschin*, I, 4 (f. 60b).

l'objet en question, il est juste de faire dépendre de cette prise la validité de l'acte ; si au contraire le motif allégué, que le mari peut ne pas vouloir accorder sa confiance à un autre, l'emporte, dès lors que le mari a l'objet, il n'a plus besoin de se fier à autrui; et il peut envoyer l'acte par n'importe qui. En est-il de même pour la consécration d'une femme à effectuer par autrui ? (Le messager peut-il transmettre sa mission à un autre ?) Il n'y a rien à déduire de là, en raison de la distinction entre le divorce et la consécration[1] : n'importe qui est apte à remettre un acte de divorce, tandis que l'on peut ne pas confier à chacun la mission de consacrer une femme pour épouse (et il se peut que le futur n'autorise pas un tiers à cet effet).

6. Si le porteur d'un acte de divorce venant d'outre-mer tombe malade, le tribunal désignera un messager chargé de l'expédition, et le porteur devra déclarer devant les juges avoir assisté à la rédaction et à la signature de l'acte. Le dernier porteur n'a pas besoin de faire cette même déclaration, mais il devra seulement avoir été chargé de cet envoi par le tribunal.

7. Si quelqu'un prête de l'argent à un Cohen, ou à un lévite, ou à un pauvre, avec l'intention de se rembourser plus tard en prélevant le montant sur celui qui leur revient[2], il pourra faire le prélèvement de ce qui lui revient dans la présomption que ces gens vivent toujours, sans craindre que le Cohen ou le lévite soient morts, ou que le pauvre se soit enrichi. S'ils sont morts avant que le créancier soit remboursé, celui-ci devra demander aux héritiers du défunt l'autorisation de se rembourser. S'il a prêté par devant justice, il n'a pas besoin de cette autorisation pour se payer.

8. Si quelqu'un met des fruits de côté pour les employer à l'oblation et aux dîmes (à libérer d'autres fruits), ou de l'argent pour l'employer plus tard à titre de 2e dîme (devant être mangée à Jérusalem), il pourra considérer cette mise de côté comme effective (et manger le reste), dans la présomption que ces objets de côté subsistent toujours. Au cas où ces fruits mis de côté sont perdus, il devra pour tous les produits (tant libérés que non libérés) compter en arrière de temps en temps[3]. Tel est l'avis de R. Eléazar b. Schamoua. R. Juda dit : à trois époques de l'année, on devra goûter le vin (auquel on donne d'avance cette destination future de part sacerdotale ou lévitique, pour savoir s'il n'est pas gâté), savoir lorsqu'à l'issue de la fête des Tabernacles, le vent d'Est souffle, lorsque les

1. Cf. plus loin, IV, 1, fin (f. 45c). 2. Au premier, le créancier devra l'oblation sur ses fruits, et aux autres il doit les diverses dîmes. 3. Littéralement : « Il faut craindre de temps en temps », c'est-à-dire, chaque jour, on doit faire un compte rétroactif pour ce que l'on a cru libérer de cette façon.

bourgeons des ceps de vigne apparaissent, et lorsque la sève liquide pénètre dans les raisins non encore mûrs.

R. Mena dit : la Mischnâ (§ 6) a dû rappeler l'obligation pour le second porteur de « déclarer devant les juges avoir assisté à la rédaction et à la signature de l'acte », pour le cas où le premier porteur est arrivé jusqu'en Palestine ; or, on aurait pu croire qu'en raison de l'arrivée de l'acte en Palestine, on le traite à l'égal de ceux qui ont été rédigés et seront remis à l'intérieur du pays, sans ajouter l'attestation l'avoir vu écrire et signer ; il a donc fallu dire qu'ici c'est différent (en raison de la provenance de l'acte). Si le second messager désigné d'office tombe aussi malade, quelle sera la règle ? R. Ḥanina, fils de R. Aba, répond : un fait de ce genre lui survint, et il fit demander à R. Ḥiya, à R. Yassa et R. Imi quelle est la règle à suivre ? Ils lui répondirent par les termes de notre Mischnâ : « Le dernier porteur n'a pas besoin de déclarer avoir assisté à la rédaction et à la signature de l'acte, mais il dira seulement avoir été chargé de cet envoi par le tribunal. » (C'est donc que la transmission du message peut toujours se poursuivre, même au-delà d'un second). Le premier porteur doit-il transmettre au suivant toutes les commissions dont le maître l'avait chargé ? (ou se restreindre à la remise du divorce ?) Oui, répond R. Jérémie ; il faudra lui transmettre le message au complet. Non, dit R. Abin b. Cahana, ce n'est pas nécessaire ; et celui-ci invoque à l'appui de son opinion les derniers termes de la Mischnâ : « Il dira seulement avoir été chargé de cet envoi par le tribunal » (rien au-delà, sans se charger du reste du message). Plus tard, dit R. Jérémie, R. Abin b. Cahana renonça à sa première explication ; et, au lieu d'appliquer au cas douteux les derniers termes de la Mischnâ, il lui applique les mots précédents : le dernier porteur n'a pas besoin de faire la déclaration d'avoir assisté à la rédaction du contrat » (c'est la seule restriction prescrite, mais sans diminuer le reste du message).

R. Abahou dit au nom de R. Simon b. Lakisch : lorsque la Mischnâ (§ 7) autorise « le prélèvement de ce qui lui revient, etc. » (avant d'en avoir fait l'acquisition), elle se conforme à l'avis exprimé ailleurs par R. Yossé. Or, nous avons enseigné ailleurs[1] : En cas de doute sur la venue de petits mâles qui ont été mis bas par deux chèvres, dont l'une a un premier-né et l'autre non, l'un sera au propriétaire, et l'autre au cohen ; quant aux parts sacerdotales à prélever sur le petit qui reste profane, selon R. Yossé, on en est dispensé, en raison de ce qu'un équivalent du petit douteux est remis aux mains du cohen ; selon R. Meir, au contraire, ces parts restent dues (c'est donc que, selon R. Yossé, le cohen est réputé avoir acquis même ce qu'il n'a pas encore en mains). Toutefois, fut-il observé, la distinction est importante : là (pour les petits des chèvres), R. Yossé parle de choses qui subsistent (et l'on conçoit la prise de possession par le cohen, malgré le doute), tandis qu'ici (au sujet de

1. Tr. *Bekhoroth*, II, 8.

l'oblation), il faut d'abord semer le blé (et le cohen ne saurait acquérir ce qui n'existe pas encore). En effet, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, notre Mischnâ parle de gens qui connaissent le cohen ou le lévite en question (étant liés avec lui, ils ne donneront pas à d'autres les prélèvements dus). Cependant, notre Mischnâ parle aussi de l'éventualité d'un prêt fait à « un pauvre » (à rembourser par la dîme qui lui sera due plus tard) ; or, pour celui-ci, peut-il être question de celui qui le connaît, ou qui est son ami? (N'est-ce pas dû au premier pauvre venu?) (Question non résolue). — On soumit à R. Imi la question suivante : si un lévite[1] doit de l'argent à un simple israélite, et qu'il lui dise (plus tard) de se rembourser en prélevant le montant sur ce qui lui revient, est-ce admissible ou non? Non, fut-il répondu, car notre texte dit : « Si quelqu'un prête de l'argent à un cohen, ou à un lévite, ou à un pauvre, avec l'intention (immédiate) de se rembourser plus tard à l'aide du montant de ce qui leur revient, il pourra faire le prélèvement de ce qui lui est dû. etc. » ; parce qu'il a prêté dès le principe dans cette intention de se rembourser de cette façon ; mais il ne le peut pas s'il n'a pas eu de suite l'intention de régler ainsi le prêt consenti (faute d'acquisition lors du prêt). R. Zeira dit : il est aussi permis (de se rembourser ainsi) lors même que le prêt n'a pas été consenti avec cette intention. L'opinion de R. Zeira est basée sur ce qu'il est dit[2] : Si un israélite prend un champ en fermage d'un cohen, celui-ci peut établir la condition de prélever pour lui les dîmes pendant 4 ou 5 ans, non pour toujours, parce que ce cohen ne peut transmettre son privilège à tout autre (qui le suivra) ; de même, si un lévite doit de l'argent à un simple israélite, ce lévite débiteur ne peut pas traiter le créancier comme un lévite (et faire réclamer sur d'autres la dîme qui lui revient, pour acquitter sa dette). Or, il est seulement défendu de faire réclamer sur d'autres pour prélever la dîme ; il est permis d'opérer ce prélèvement sur le sien propre (malgré l'absence de la condition préalable, comme le dit R. Zeira).

La Mischnâ (§ 7) devra être complétée ainsi : On ne craint pas que le cohen ou le lévite soient morts (et la présomption qu'ils vivent toujours persiste) ; mais il est à craindre que le pauvre soit devenu riche (et dès lors on n'aura plus la faculté de prélever, ni pour lui, ni pour ses héritiers, la dîme des pauvres). En effet, on a enseigné[3] : Si après avoir prêté de l'argent à un pauvre celui-ci s'enrichit, on ne pourra pas prélever le montant sur ce qui revient à ce dernier ; ce serait prélever sur ce qui est déjà perdu. R. Ḥiya b. Ouqba, au nom de R. Yossé, ou au nom de R. Ḥanina dit : lorsque la Mischnâ déclare que « s'ils sont morts avant le remboursement au créancier, celui-ci devra demander aux héritiers du défunt l'autorisation de se rembourser », il s'agit d'héritiers cohanim ou lévites (de crainte qu'en ayant payé la dette de

1. Au lieu du mot Cohen (comme l'ont les éditions), il faut lire : Beben (Levi), observe M. Brüll, *Jahrbücher*, d'après la correction de l'auteur du *Or Zeroua' Çadaqa*, n° 12, à notre passage. 2. Tossefta au tr. *Demaï*, ch. 7. 3. Tossefta à ce tr., ch. 3.

leur père, ils gardent pour eux les redevances sacrées) ; mais il ne saurait être question d'héritiers du pauvre, lequel ne laisse pas d'héritage[1]. Bar-Kappara a enseigné : il n'est personne dans la famille de qui cet état de fortune ne puisse arriver (par revirement) ; si ce n'est à lui, c'est à son fils ; si ce n'est à son fils, ce sera au petit-fils. Il est prouvé (de ce que la Mischnâ prescrit de demander l'autorisation des héritiers) que l'emprunteur peut y renoncer en payant son dû. Est-ce que le prêteur peut aussi renoncer à la convention (et demander qu'on le paye en espèces, au lieu de se rembourser plus tard par les prélèvements)? On peut résoudre la question à l'aide de l'enseignement précité : Si après avoir prêté de l'argent à un pauvre celui-ci s'enrichit, on ne pourra pas prélever le montant sur ce qui revient à ce dernier ; ce serait prélever sur ce qui est déjà perdu, et le pauvre enrichi a désormais acquis ce qu'il a en mains[2]. Cela prouve que le prêteur ne peut plus revenir sur les conditions auxquelles il a consenti le prêt. La prescription de la Mischnâ (d'être autorisé), n'est-elle pas contraire à l'avis de Rab, qui dit que l'héritage ressemble aux biens hypothéqués[3], et, comme le paiement d'un prêt verbal fait par devant témoins n'est pas exigible sur les biens hypothéqués, de même on ne saurait le réclamer sur l'héritage? (Pourquoi les héritiers n'argueraient-ils pas qu'ils ne doivent rien ?) On peut répondre qu'il s'agit dans la Mischnâ du cas où le prêt est fait sur contrat (et dont le paiement est alors exigible). R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : il peut même s'agir d'un prêt verbal devant témoins, et le remboursement est exigible des héritiers, parce qu'il s'agit du cas où ils héritent une terre (sur laquelle les créanciers ont toujours recours). Il est arrivé aux gens (à la famille) de R. Néhémie de prêter de l'argent à la communauté (à condition de se rembourser plus tard en prélevant leur dû sur la dîme aux pauvres). On alla consulter les Rabbins pour connaître la validité de cet acte, et ils répondirent : pas plus qu'une communauté entière ne saurait être considérée comme pauvre, elle ne saurait non plus être considérée comme riche (il n'est donc pas à craindre qu'il n'y ait pas un seul pauvre, et dès lors la convention préalable est admissible).

R. Eléazar b. Antigonos dit au nom de R. Eléazar b. Yanaï : de ce que la Mischnâ dit (§ 8) que « par crainte, on devra compter en arrière de temps en temps », il résulte la preuve que le dernier jour seul, de temps en temps, est tenu pour suspect (comme succédant à l'examen, sans qu'il y ait un préjudice rétroactif). R. Yoḥanan dit : le premier jour seul est tenu dans cette période, comme celui où tous les produits sont appropriés (au-delà de ce moment, il n'y a pas de présomption que les produits soient rédimés) ; car, on a enseigné ailleurs[4] : Lorsqu'on vérifie la contenance d'une baignoire au point de vue légal et elle se trouve être défectueuse, les purifications faites dans celle-ci

1. S'il en laisse, ce n'est plus un pauvre, et il n'a pas droit à la 3e dîme. 2. Il n'est pas tenu de payer son dû en espèces ; ce serait contraire aux conventions. 3. Tr. *Bava qama*, X, 1 ; tr. *Bava mecia'*, I, 10. 4. Tr. *Miqwaoth*, II, 2.

sont annulées d'une façon rétroactive (de même ici, on craint rétroactivement pour chaque jour postérieur à l'examen). Ḥinena, fils de R. Assé b. Mamal, dit au nom de R. Eléazar : de cette Mischnâ on ne peut rien prouver, car elle a été énoncée d'une façon opposée à l'avis de R. Eléazar (conformément à l'opinion des autres sages). On a dit ailleurs[1] : « Si l'on achète du vin (*Tébel*, ou non affranchi des redevances légales) aux Samaritains (à l'entrée du Sabbat), on dira (à titre de prélèvement verbal) : « Deux *lougs* (sur cent) que je séparerai seront l'oblation sacerdotale, etc. » Sur quoi, l'on a enseigné (dans la Tossefta à ce passage) : Selon R. Yossé et selon R. Simon, c'est défendu, de crainte que l'outre renfermant le vin n'éclate et n'en laisse échapper la part désormais consacrée, de sorte que l'on aurait rétroactivement consommé des produits inaffranchis. Est-ce à dire que notre Mischnâ (qui autorise le prélèvement de l'oblation, sans éprouver aucune crainte) ne suit pas l'avis précité de R. Yossé et de R. Simon ? Voici, répond R. Zeira, en quoi consiste la distinction : dans la Mischnâ précitée, il y a une corruption (une illégalité) à craindre rétroactivement, tandis qu'ici le défaut d'affranchissement (en cas d'erreur) porte seulement sur l'avenir (voilà pourquoi on n'éprouve pas de crainte).

Sur du vin en cuve (du moût), on peut prélever l'oblation, dans la présomption que c'est du vin fait, jusqu'au quarantième jour (non au-delà) ; selon R. Juda, jusqu'à l'une des périodes désignées dans notre Mischnâ pour l'examen du vin. Il se trouve que l'on a enseigné ainsi une règle comportant à la fois un allègement et une aggravation. Selon R. Juda, lorsqu'au bout de quarante jours on n'aura pas encore atteint la période d'examen, on pourra prélever l'oblation, et c'est là une facilité ; par contre l'aggravation subsiste, en ce que l'on perd cette faculté de prélèvement si la dite période arrive avant qu'il y ait un espace de 40 jours. La facilité, selon les autres sages, consiste en ce que, selon eux, si ladite période arrive avant le quarantième jour, on pourra procéder au prélèvement de l'oblation ; par contre, il y aura une aggravation au cas où le quarantième jour survient avant la dite période, et en ce cas le prélèvement ne peut pas être opéré. R. Simon demanda : lorsque par négligence on laisse passer le quarantième jour sans opérer l'examen du vin, et au bout de deux ou trois jours ce vin a tourné à l'aigre, sera-t-il considéré comme vinaigre rétroactivement (au point d'annuler le prélèvement fait d'avance), ou sera-t-il considéré seulement comme tel à partir de ce jour ? Or, il y a une différence pratique entre ces deux hypothèses lorsque le prélèvement est fait, quoiqu'à tort : s'il est admis que c'est du vinaigre rétroactivement, l'oblation prélevée d'avance est annulée ; s'il est admis au contraire que le vinaigre porte cette dénomination à l'avenir seulement, l'oblation déjà prélevée conserve son caractère légal.

Si quelqu'un a examiné un tonneau de vin[2] avec l'intention de prélever là l'oblation sacerdotale (afin de libérer le reste), et après être allé et venu (avoir vaqué aux autres examens), il trouve que le tonneau est devenu du vinaigre,

1. J., tr. *Demaï*, VII, 4 (t. II, p. 213). 2. Tr. *Bava bathra*, VI, 1.

cela dépend, dit R. Simon, au nom de R. Josué b. Lévi, de l'époque écoulée depuis lors : si l'on s'est aperçu du changement trois jours après l'examen, il y a présomption certaine que c'était encore du vin (et le prélèvement opéré reste valable) ; si c'était pendant les 3 derniers jours qui ont précédé l'examen, c'était déjà du vinaigre ; enfin, pour les jours intermédiaires (entre ces 2 cas), il y a doute (de sorte que le prélèvement opéré reste sacré à titre d'oblation, tandis qu'il faut pourtant la renouveler pour libérer le reste). R. Abahou dit : j'ai aussi entendu R. Josué b. Lévi s'exprimer ainsi. R. Yoḥanan au contraire dit que, si c'est survenu pendant les trois premiers jours, c'est encore considéré comme vin (et l'oblation est valable) ; mais à partir de là, (y compris les derniers jours), c'est douteux. Est-ce à dire qu'il y a discussion pour l'époque douteuse ? Non, R. Yoḥanan parle de vinaigre faible (à peine aigri, et l'on peut supposer que le vin vient de tourner) ; mais R. Josué parle de vinaigre très net (et, par suite, il est à présumer qu'il est tel depuis au moins trois jours). Cette discussion entre eux est conforme à celle qu'ils ont exprimée [1] pour un autre sujet : une aiguille trouvée pleine de rouille, ou brisée, n'est plus susceptible d'impureté (ce n'est plus un ustensile [2]). Sur quoi, il a été enseigné : si on a laissé l'aiguille lisse (en bon état), et quelque temps après on la trouve rouillée, selon R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi, pendant les trois premiers jours après l'avoir vue lisse, elle reste (comme auparavant) susceptible d'impureté avec certitude (et les suppositions de pureté faites à ce sujet sont non avenues) ; pendant les trois derniers jours, l'impureté est impossible à supposer ; enfin, pendant les jours intermédiaires entre ces deux périodes, il y a doute. R. Abahou dit : j'ai aussi entendu R. Josué b. Lévi s'exprimer ainsi. R. Yoḥanan au contraire dit que si la rouille est survenue pendant les trois premiers jours, il y a certitude que l'impureté est possible (il y avait encore aptitude pour l'aiguille à servir d'outil) ; mais à partir de là, c'est douteux. Aussi R. Ila, R. Aba et R. Eléazar dirent au nom de tous les rabbins qui se rendent à la salle d'étude : l'avis de R. Josué b. Lévi sert de règle.

R. Qrispa demanda : est-ce que la périodicité d'examen (dont parle notre Mischnâ) aura lieu chaque année, ou est-elle à répartir en trois annuités ? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qui suit [3] : celui qui vend du vin à son prochain est responsable (de l'aigreur qui surviendrait) jusqu'à la fête des Tentes (donc, il faut l'examiner chaque année). Ceci ne prouve rien, dit R. Juda, car il peut s'agir là des Galiléens, qui coupent la vigne dès le lendemain de cette fête (et pour cela ils adoptent cette limite). Il faut donc résoudre cette question par ce qui suit : Par vin vieux, on entend celui de l'an passé ; et par vin « vieilli », on entend celui qui a trois ans. En raison de quoi il est dit qu'on doit le goûter. Or, de ce qu'il est dit que le vin *vieilli* est celui de

1. Tr. *Taharoth*, III, 5. 2. On ne suppose pas qu'il était survenu une impureté auparavant, lorsque l'aiguille pouvait servir. 3. Tr. *Bava bathra, ibid.* (et J., f. 15c).

trois ans ; il résulte que l'on en est responsable deux ans (devant le visiter en cette année et l'an suivant), comme il est dit que pour le vin vieux on est responsable jusqu'à ladite fête. Par conséquent, chaque année l'examen aura lieu. De quelle façon procède-t-on à l'examen? (Faut-il goûter à chaque tonneau?) On examine un seul. Mais tous les autres en dépendent-ils? En effet, il faut examiner chacun à part. Mais n'est-ce pas les exposer à aigrir en les ouvrant pour goûter? Non, dit R. Saméi, il est des hommes qui en frappant sur un tonneau à l'extérieur peuvent reconnaître (par le son) ce qu'il y a au dedans (si c'est du vin ou du vinaigre).

(*La suite et la fin de ce traité sont ajournées au tome IX*).

---

## NOTES SUPPLÉMENTAIRES

P. 199 et 261 : « Illégitimes ». Sur le verset du Deutéronome, XXIII, 3, « L'enfant illégitime ne sera pas admis dans l'assemblée du Seigneur », M. le gr. Rab. Wogue explique en note le mot *illégitime*, comme suit :

Homme ou femme. Ce mot ne répond pas, comme on le croit communément, à ce que nous appelons un bâtard, ou enfant naturel ; d'après les traditions talmudiques, il s'applique exclusivement au fruit d'une des unions illicites (adultère ou inceste), que le code mosaïque frappe de Kereth, ou de la peine capitale. V. Mischnâ, tr. Yebamôth, IV, 13, et tr. Qiddouschin, III, 12; Maïmoni, *Hilkhoth issouré-biah*, ch. XV ; Frankel, Grundlehre des Mosaisch-talmudisch Eherechts, pp. XX et XXI. Cette loi est une sorte de sanction attachée à d'autres défenses et qui a pour but de les fortifier davantage ; ainsi, la crainte de procréer un mamzer, une sorte de paria, est un frein de plus contre la tentation de l'inceste. En outre, cette loi vise à conserver en Israël la pureté du sang, l'honneur de la race ; et, sous ce rapport, les Rabbins ont encore enchéri sur Moïse. Ainsi, ils étendent l'exclusion matrimoniale même au *mamzer* douteux, tel que l'enfant trouvé (ou Assouf, de père et mère inconnus), et celui dont on ne connaît que la mère, Schtouq. — Mamzer, qui se retrouve dans l'espagnol *manzer* et qu'on lit encore dans Zakharie, IX, 6, est diversement analysé. Le Talmud tire ce mot de Moumzar, et Aben-Ezra de zar, avec double même prosthétique, comme Mamgheroth, Joël, I, 17. Cf Mouzar, psaume LXIX, 9, — sans compter bien d'autres explications. Nous le dériverions, nous, de Moum-zera, *vitium in semine*, « celui dont l'origine est tachée. »

P. 133, l. 2, d'en-bas, ch. X, § 6. Sur la fin de ce §, le Dr I. M. Rabbinowicz, dans sa *Législation civile du Talmud* (t. I), s'exprime ainsi :

« Si, par exemple, Rouben a prêté à Simon 100 zouzes, Simon avait deux terrains qu'il a vendus à des acheteurs différents, chacun pour 50 zouzes. Rouben, le créancier, a assuré par écrit le deuxième acheteur qu'il ne lui réclamerait jamais le terrain acheté ; dans ce cas, le créancier prendra le terrain de 50 zouzes du premier acheteur ; celui-ci ayant droit de se faire dédommager par Simon qui a vendu son dernier terrain au deuxième acheteur, prendra ce terrain, puis le créancier qui n'a pris que 50 zouzes, la moitié de sa dette, prendra pour l'autre moitié le terrain que le premier acheteur vient d'enlever au deuxième acheteur ; puis le deuxième acheteur reprendra ce terrain au créancier en vertu de l'écrit que ce créancier lui a donné, et ainsi de

suite. Il en est de même, si au lieu d'un créancier il y a une femme qui réclame sa *khethoubah* (douaire), dont le mari avait deux terrains, chacun de la valeur de la moitié de la khethoubah, et chacun ayant été vendu. Si la femme a assuré par écrit le deuxième acheteur qu'elle ne réclamerait jamais de lui sa khethoubah, elle prendra d'abord le terrain du premier acheteur pour la moitié de sa khethoubah; celui-ci, pour se dédommager, prendra le terrain du deuxième acheteur ; la femme qui n'a reçu que la moitié de sa khethoubah, prendra alors pour l'autre moitié de sa khethoubah le terrain que le premier acheteur vient d'enlever au deuxième; puis le deuxième le reprendra de la femme en vertu de l'écrit qu'elle lui a donné, et ainsi de suite.»

---

# TABLE DES MATIÈRES


Abandon des produits de la terre en la 7e année agraire, 191-3.

Abstinence : V. Vœux.

Actes, rédaction, 270-2.

Adar, mois redoublé en cas d'embolisme, ou équilibre de l'an lunaire avec l'an solaire, 207, 216.

Adultère, la femme — n'a pas droit au douaire, 3-4, 97 ; pénalité capitale que ce crime entraîne, 50, 1 ; crainte que ce crime ait été commis s'il y a défaut de virginité là, 51, 56 ; signes révélateurs, 97.

Aîné, reçoit double part, 130-1.

Aliments dus à la femme par le mari, 80, 90-2.

Allaitement d'un enfant, durée légale, 75.

Amendes à payer, 8, 12, 35, 37-8, 45-6, 51 ; à qui les paye-t-on, 35, 37-9, 41, 43-4, 47-8.

Anathème, formule d'interdit, 174-5.

Animaux dangereux, responsabilité du maître, 132.

Annulation des vœux, par un sage (homme compétent), 98, 175-250, des conventions, 113.

Appellations diverses d'un vœu, 159, 160-190.

Armée de Julien (ou Dioclétien), 178.

Assarion italien, menue monnaie, 100.

Assassins et brigands, affirmations fausses à leur égard, 181-2.

Assertions contradictoires, 28, 182.

Association, pertes et profits, 131-2 ; interdits réciproques, 193.

Avances faites non remboursées, 147-9.

Avertissement doit précéder le crime pour qu'il y ait pénalité, 55.

Aveu partiel ; ses effets, 23, 27, 121-2, 152-3.

Avis, celui de la majorité l'emporte, 17, 21, 120.

Babylonien, savant secondaire, mal vu, 125 ; proverbe, 229.

Belle-fille, ce qui lui est dû, 143-4.

Bénédictions d'usage lors d'un mariage, 5.

Bienfaisance, entretien des orphelines, 89.

Biens-meubles et immeubles, distinction de la propriété, 105, 109.

Biens communs et biens municipaux, 197-8.

Bœuf dangereux qui a tué un esclave, amende, 8.

Calomnier une femme est puni d'amende, 8, 52-3 ; c'est une cause d'obstacle au divorce, 41.

Captivité, présomption d'impureté pour la femme, 29, 31.

Cèdres, grand nombre d'espèces, 102-3.

Charité publique, ses effets, 74.

Circoncision, gravité de ce précepte, 186-7 ; des enfants de Moïse, 187-8.

Cheveux sur l'épaule, usage spécial aux jeunes filles, 24.

Cohen, sa fille reçoit du mari un douaire très élevé, 13-14 ; ses signes distinctifs ou prérogatives, 30-3, 100.

Conditions juridiques, 60-1.

Consécration, engagement envers une femme, 2, 72 ; des produits futurs, 73-4 ; ou sacrés, 109.

Contrat de mariage. V. Douaire et Mariage ; — de dette, 23, 131, certifié par témoins, 25.

Contestation de biens, 24, 121-2, 137.

Criée, mode de publicité des ventes, 142.

Créancier et débiteur, 117, 123, 125, 134, 149, 156.

Corruption des termes ou modes d'interdit, 160-190.
Culte, cas d'incapacité à le pratiquer par les cohanim, 97.
Cuthéen (Samaritain) partiellement juif, 36, 184, 260, 261-2.
Cuisson, diverses opérations de ce genre, 200-1.
Décisions de la Mischnâ, leur importance légale, 117.
Défaut, peut causer une nullité de mariage, 15, 97; du cohen, 97, 100.
Délai de préparation au mariage, 69, 70.
Dette (une) ne paie pas l'autre, 157 n.
Dépôt. V. Location.
Devoir conjugal, périodicité, 77-9.
Dispositions légales émanant de Simon b. Schetah, 110.
Divorce, 106, 110, 251-288; ce qui le motive, 90, 97, 109; le remettre en cas de doute, 98-9; rend la femme indépendante, 106, 127.
Domicile conjugal, l'entrée de la femme constitue le lien, 97, 101.
Don au point de vue judiciaire, 90, d'une femme, 106, d'un mari à sa femme, 112; définitif si on peut le consacrer, 199.
Dons paraphernaux, 79, 125.
Dot, valeur réelle et fiduciaire, 84-5; montant, 86, 154-5.
Douaire, 2, 4, 60-1, 65-9; 85, 124-6; 137, 142; il est dû à la femme répudiée, 8, 50, 124; non dû en cas de divorce pour soupçon d'inconduite, 4, 12; époque de prescription, 145-7; combien pour une vierge et combien pour une veuve, 7; pour les filles des cohanim, 13-14; celui d'une mineure est au père, 49; réduit en cas de désobéissance, 78-9; mode de perception, 108, 130.
Doute sur la pureté ou l'impureté, 21; sur une dette, 22.
Droits d'acquêt, contestation, 111.
Ecriture, éléments scripturaires, 270.
Embolisme, intercalation d'un mois supplémentaire pour équilibrer l'année lunaire et l'année solaire, 206-8.
Enfant. V. Allaitement.
Esau, légende sur sa prétention à la descendance d'Abraham, 185.
Esclave, son état légal, 7, 33, 52; doit être nourri par le maître, 74, se doit à lui en tout, 83.
Exagération de langage, 178.
Examen officiel du vin, 282-3.
Exégèse, jeux de mots sur les termes bibliques, 158; versets détournés de leur sens, 77, 166; emploi des termes redondants, 160, ou rapprochements de textes similaires, 206-8.
Femme consacrée, ou engagée, 2; témoin, 274; ses droits, 60-180, à l'entretien, 80-1, 90-2; doit suivre le mari, 157-8, et travailler pour lui, 74-5; son droit d'hériter, 104. V. Douaire.
Fiancé, en Judée on le laisse seul avec la fiancée, 4; union illégitime, 45, 56; une fiancée répudiée, son état légal, 99, 103.
Fils, devoirs envers les parents.
Filles indépendantes, 247. V. Héritage, Père.
Formules des interdits de vœux, 161-9, 210.
Fortune, effet de la fluctuation sur les ayants-droit, 76.
Fruits du sol considérés comme adhérents ou non, 105-6; englobent parfois le sol, 107, 112.
Gain (le) de la femme est au mari 1,72, 88-3, celui de la mineure est au père, ou aux frères, 49.
Galiléens, leur caractère, 65.
Garçon d'honneur, ses fonctions, 5-6.
Garantie du douaire par les immeubles, 130.
Gardien (le) gratuit n'est pas responsable, 119,265.
Géographie, notes sur les divisions territoriales, 157,251,257-8.

*Guitin*, V. Divorce.
Hypothèque, en quel cas on l'applique, 129, garantie du douaire, 130.
Héritage, 60,103,198 ; réparti entre fils et filles, 62-3,66,87 d'une fiancée, 103 ; proportion pour une fille, 88,151 ; de la femme mariée, 104,111, d'un mari mort sans enfant, 108.
Illégitime, né sans origine légale, 261, 289.
Impureté, douteuse, 21.
Inconduite, V. Adultère.
*Issa*, famille où il y a eu une immixtion illégitime, 18,21.
Indivisibilité, de l'aveu, 24 n.
Infirmités, graves, 102, et V. Défauts.
Interdit, V. Vœu.
Instituteur, sa rétribution, 189.
Jeûne, jours où il est interdit, 217.
Jour choisi dé préférence pour les mariages, 1,2,4, commence le soir. 216.
Jubilé, moment du retour des immeubles au prem. possesseur, 114.
Jugement des questions d'argent et des questions capitales, 3.
Justice n'implique pas pitié, 116.
Kethouba, V. Douaire.
Lanière (coups de). V. Pénalité.
Lecture de la Bible, officielle, 33.
Légende relative à l'orgueil dompté, 164-5 ; sur Esaü, 185.
Légumineux vert, ce qu'il faut considérer comme tel, 211-2.
Lèpre, en quel cas elle est dangereuse, 101-2.
Lévirat, droits d'un beau-frère sur sa belle-sœur veuve, 52, 61, 106, 108, 110.
Libération des vœux. V. vœux.
Limite d'un champ, selon contrat ou attestation, 136, 154-5.
Location, conséquences juridiques et responsabilité, 119.
Loi. V. Lecture.
Maah, menue monnaie, 80.
Majorité, à quel âge, 44, 70.
Maneh, vaut 100 zouz, 7; son poids, 81.
Mari, ses droits et devoirs, 2, 57-8, 61, 80-2, 90-2, 107-8, 110-2 ; réclamations de la femme, 124.
Mariage, contrat, 60-1 ; jours choisis, 1, 2, 4-5 ; signes externes d'un prem. mariage, 22-4, cas de nullité, 97-9 ; s'il est conditionnel, 99 ; gérance des biens de l'union par le mari, 107-8.
Médecine. V. Lèpre, Oignons.
*Meghillath Taanith*, tableau des jours auxquels le jeûne est interdit, 217.
*Melog*, bien (en nu-propriété) de la femme, dont le mari a l'usufruit, 108.
Mensonge, diffère du faux serment, 179, 180.
Mineur, jusqu'à quel âge l'enfant l'est pour chaque sexe, 10, valeur de son attestation, 34.
Mischna, gravité de ses décisions, 117.
Monnaies diverses, 7, servant à mesurer, 101, ou à payer une dette, 157-8. V. Issarion, Maah, Maneh, Sicles.
Moïse, danger qu'il courut au désert pour avoir différé la circoncision de son fils, 187.
Mortification, vœu de ce genre, 243-4.
Nazireat. V. Vœux.
*Nedarim*. V. Vœux.
Nourriture, devoir réciproque des ascendants et descendants, 59, 60, 225, d'un enfant par sa mère, 75, de la femme par le mari, 50-2, d'une veuve, 134, des orphelines, 151.
Nuit (*jus primæ noctis*), 13.
Nullité d'union par suite d'un défaut, 15, 97-9.
Oblation et autres parts sacerdotales, 30, 70-2, 204.
Oignons, nuisibles au cœur, 228 ; ceux de Chypre sont avantageux, 228.
Ordre légal et — rabbinique, 130.
Orphelins, gestion de leurs biens, 123, 138.
Orpheline, défense de ses droits, 142.
Paiement par contrainte, en quel cas, 124.

Pain, nom donné seulement au produit du blé, 212.
Partage des biens du défunt en cas de déficit, 128-9, 130-1.
Passion, la suivre est un acte aussi blâmable que l'idolâtrie, 223.
Pénalité capitale, lieu d'exécution, 56; — des coups pour infraction d'une défense négative, 161, 179.
Père, ses droits sur l'enfant mineur, 57-8.
Persécutions, 13.
Poissons, variétés interdites sous la même dénomination, 204.
Possession vaut droit, 110; sauf erreur prouvée, 117; prise de — par la traction, 2, 22, 136.
Préciput, 66.
Prémices consacrées sur les biens d'une femme, 107.
Présomption de possession, 24, ou de droit, 14, d'inconduite, 20, entre associés, 194.
Prévarication, usage interdit des objets sacrés, 140-1.
Priorité des créances l'une sur l'autre, 127-8, 131-3.
Procès au sujet de la virginité, 1-3, 51.
Purification, essentielle au cohen, 30-3.
Proverbe babylonien, 229.
Réclamation sur les biens d'un mari défunt, 121-2, ou absent, 123.
Refus d'obéissance. V. Devoir.
Redondance des termes bibliques, leur application, 160.
Regret d'un vœu, exprimé même indirectement, 222.
Remboursement d'avances faites, 58, 148-9.
Répartition. V. Partage.
Responsabilité du gardien salarié, 118; du propriétaire pour les dégâts causés par sa bête, 22, de la femme, 154.
Revenus. V. Usufruit.
Ruche d'abeilles, considérée comme un bien abandonné, 35, 155.
Sabbat, pas de mariage en ce jour, 1, ni la veille, ni le lendemain, 3, gravité de la loi du repos, 186.
Sacerdoce. V. Cohen.
Saintetés. V. Prévarication.
Saisie de biens du débiteur, après avertissement, 124.
Saisons plus ou moins précoces, en harmonie avec les fêtes juives, 218-9.
Savant, il peut délier d'un vœu celui qui s'y est engagé, 224.
*Schtouqi* (muet), enfant de père inconnu : état légal, 17.
Séducteur, pénalités dont il est passible, 8, 39, 40, 43.
Séduction, résultat légal pour la femme, 2.
*Sela*. V. Sicles.
Serment déféré, en quels cas, 23, 46, 118, 120-3; formule, 162.
Sépulture, même règle que pour la nourriture, 116, 121, d'une veuve, 134.
Serpent énorme du roi Schabor, 178.
Sicle, monnaie courante, ou sacrée (de Tyr.), 7, de diverses valeurs, 8, 85; dû comme contribution, 149.
Siège d'une ville, conséquences d'impureté, 32; de Jéricho conduit par Josué, 214.
Sortie d'Egypte, nombre des émigrants, 178.
Sort funeste dont l'union était menacée, 2.
Sortilège, on en craint l'effet sur les fiancés, 4.
Soupçon d'adultère, 97.
Sourd-muet; son état légal, 9.
Supplément au douaire, 65-6. V. aussi Dons.
Synagogues, avec salles de lecture et d'étude à Jérusalem, 147.
Tannerie, son odeur insupportable peut motiver la rupture d'un mariage, 101.
Témoins, quand peuvent-ils être crus ou réfutés, 25-6.

Témoignages valables, 25, 33, 259, 269; de généalogie, 31; pénalité pour conviction de faux, 34, 50, 53-4.
Temple, ses diverses cellules, 168.
Testament, comment il est valable, 89, 141; dernières volontés verbales, 135-6.
Transaction entre le mari et la femme, 122.
Travaux de la femme 74-5, 135, 148.
Tribunal de 3 juges, 1, 54, siège les lundis et jeudis, 1-4; celui de 23, supérieur, 54-5.
Trouvaille (abandonnée), sa possession, 1, 49; par la veuve, 134; par la mineure, 49, par la femme mariée, 82-3.
Unions interdites, 37, 45; illégales (sans effet juridique), p. ex. avec l'esclave, 36, 52.
Usages particuliers à chaque province, 6.
Usufruit des biens de la femme par le mari, 82-3, 105-6, 108, 111-3.
Vente, cas de nullité, 106, 140-1, à l'enchère, 142; par une femme mariée, 115, par la veuve; 136-9, surfaite, 140-1.
Versets bibliques énoncés au figuré, 52-3.
Viande, quelles parties de l'animal comptent pour telle, 210.
Veuve, tutrice légale des enfants, 119; ses droits, 64, 106; 114, 134, 137, 145-6. V. Mariage et douaire.
Vieillards chargés de veiller aux agapes, 5.
Vin, ses mauvais effets, 81, s'en s'abstenir, 160, cas d'interdit, 205.
Viol, pénalités qu'il entraîne, 8, 35, 39, 40-2, il a pour suite obligatoire le mariage, 41.
Virginité contestée, procès, 1 à 10, 52-3; en cas de perte, suites légales, 2; perte par accident, 4, 10-5, revient spontanément à une enfant au-dessous de 3 ans accomplis, 10.
Voeux, 1, 98, 159 à 250 à l'égard de la femme, 1, 90-2; on peut les annuler, 98, 175-250; diverses appellations, 160-6. — impossible à tenir, 170-2; naziréat, abstinence du vin, 160-4; modes d'interdit, 167-9, 171 à 250.
Vol, dédommagement au propriétaire, 150.
Zouz. V. Maneh.

---

## CONCORDANCE DES VERSETS BIBLIQUES

Genèse, I, 22, 28, p. 1.
II, 3, p. 1.
V, 1, p. 227.
XII, 17, p. 102.
XV, 18, p. 186.
XVII, 1, p. 186 — 21, p. 186.
XIX, 19, p. 158.
XXI, 12, p. 185.
XXII, 13, p. 167.
XXIV, 16, p. 11.
XXIX, 27, p. 5 n.
XXXI, 30, p. 160, 50, p. 77.
XXXII, 15, p. 78.
XXXIV, 12, p. 40.
XL, 15, p. 160.
XLVIII, 5, p. 184.
XLIX, 8, p. 13.
L, 10, p. 5 n, 207 n.
Exode, II, 21, p. 166.
IV, 19, 24, 25, 26, p. 187.
XVI, 28, 29, p. 186.
XX, 7, 8, p. 178.
XXI, 19, p. 52 — 9, p. 236 — 10, p. 71 — 14, p. 178 — 32, p. 8.
XXII, 3, p. 53 — 15, p. 12 — 16, 17, p. 35-40— 21, p. 37 — 24, p. 53.
XXX, 12, p. 46.
XXXI, 14, p. 186.
Lévit. V, 4, p. 171, 14-19, p. 189 n.
VI, 18, p. 189.
VII, 14, p. 174.

XII, 3, p. 186, 188 — 6, 8, p. 189 n.
XIII, 12, p. 225.
XVIII, 16, p. 77 — 16, p. 178.
XIX, 12, p. 182 — 17, 18, p. 226-7 — 25, p. 226.
XXI, 18, 20, p. 97 — 23, p. 11.
XXII, 11, p. 71.
XXIII, 14, p. 22 — 44, p. 207.
XXIV, 14, p. 56 — 21, p. 38.
XXV, 46, p. 48-9.
XXVII, 2, p. 160 — 8, p. 169 — 28, p. 159.
Nombres, III, 47, p. 7.
VI, 2, p. 159, 169 — 11, p. 164.
XV, 20, p. 94 — 22, p. 187.
XVIII, 11, p. 72.
XXIV, 17, p. 185.
XXVIII, p. 178.
XXX, 2, p. 165, 223-4 — 3, p. 159, 160-2, 170, 215 — 4, 7, p. 231 — 10, p. 246 — 11, p, 231 — 14, 15, p. 237-8, 240.
XXXIII, 52, p. 224.
XXXVI, 2, 4, p. 114 — 8, 9, 179.
Deutéron. IV, 5, p. 190.
V, 11, 12, p. 178.
VIII, 3, p. 77.
XI, 14, p. 212.
XII, 2, p. 224.
XIX, 17, p. 240.
XXI, 5, p. 225.
XXII, 9, p. 212 — 11, 12, p. 179 — 13, 14, p. 51 — 17, p. 51-3 — 19, p. 35, 51 — 20, p. 45, 52 — 21, p. 51, 56, 59 — 22, p. 41 — 25, p. 45 — 28, p. 38 — 29, 37, 41, 48-9.
XXIV, 1, p. 272-74, 279— 3, p. 256 — 8, p. 188.
XXV, 5, p. 178.
XXVI, 11, p. 107.
XXVIII, 56, p. 82.
Josué, V, 13, p. 214.
XXI, 42, p. 243.
Juges, XVI, 16 p. 79.
I Sam. XVII, 33, p. 186— 39, p. 166.
II Sam. I, 20, p. 186 — 24, p. 230.
I Rois, V, 28, p. 77.
XII, 31, p. 261.
XIII, 2, p. 184.
II Rois, IV, 42, p. 206.
XVII, 24, p. 261 n.
XXIII, 15, p. 224.
XXIV, 14, p. 208.
Isaïe, II, 3, p. 207.
XLI, 19, p. 103.
LVIII, 7, p. 139.
Jérémie, II, 30, p. 95, 180.
IX, 26, p. 185.
XXIII, 29, p. 179.
XXIX, 1, p. 208.
XXXIII, 25, p. 186.
XL, 1, p. 224.
Ezéchiel, XII, 23, p. 227.
XX, 13, 39, p. 187.
Obadia, I, 4, p. 185.
Osée, IV, 11, p. 81.
Psaume LVII, 3, p. 10,208.
LXII, 12, p. 179.
LXXVI, 12, p. 164.
LXXVIII, 27, p. 77.
LXXXI, 10 p. 223.
XCV, 11, p. 176.
CXIX, 106, p. 176.
CXXV, 3, p. 11.
Prov. VIII, 21, p. 200.
XII, 18, p. 224.
XX, 25, p. 164.
Job, IX, 7, p. 166.
XI, 14, p. 26.
XXXI, 15, p. 74.
XXXV, 6, p. 223.
Cantiques, I, 8, p. 82.
Ruth, I, 19, p. 5.
II, 25, p. 219.
V, 2, p. 5.
Ecclés. VII, 2, p. 94.
Daniel, XII, 3, p. 185 — 7 p. 166.
Ezra, X, 8, p. 163.
Néhémie, IX, 13, p. 187.
I Chron. XVII, 1, p. 77.
S. Marc, XII, 29-31, p. 227 n.
S. Mathieu, XXII, 36-40, p. 227 n.

---

## LISTE DES NOMS PROPRES : PERSONNES ET LOCALITÉS

Aba, 11, 20, 29, 34, 67, 107, 108, 125, 152, 161, 177-9, 180, 193, 216, 228, 243-5, 254-6, 259, 261, 268, 270, 273, 280, 287.
— b. Abina, 7.
— b. Cohen, 96, 101, 137, 168, 195, 219.
— b. Hiya, 66, 163, 281.
— b. Houna, 136, 254, 266, 276.
— b. Jérémie, 148.
— b. Mamal, 34, 55, 73, 149, 266.
— Saül, 24, 94-5, 202.

— b. Juda, 201.
— b. Zabda, 130, 148.
— b. Zoutra, 239.
Abahou, 3, 22, 41-2, 44,5, 48, 54-5, 59, 65, 67, 73, 75, 81, 89, 109, 114, 117, 121, 127, 130, 134, 137, 142, 146, 153, 189, 236, 239, 257, 283-5.
Aba-hasida, 217.
Abamaré, 55, 86, 174, 229, 243.
Abdima, 8, 76, 172-3, 224.
Abdimos, 137.
Abime b. Papi, 64.
Abin, 8, 10, 23, 28, 30, 43, 45-6, 63, 66, 86-8, 91, 97, 107, 123, 208, 220, 253, 257, 260, 263.
Abiram, 226.
Aboun, 22, 76, 84, 119, 125, 129, 133, 140-1, 146-8, 150, 163, 163-4, 167, 203, 214, 252, 266, 268, 277.
— b. Hisda, 253.
— b. Cahana, 84, 283.
— b. Hiya, 31, 43, 50, 54, 64, 111, 132, 151, 255.
Abraham 185.
Acco (Acre), 82, 183-4, 256-9.
Ada b. Ahwa, 56, 96.
Adam 1.
Admon, 147, 151-6.
Aha, 22, 34, 37, 39, 74, 84, 112, 116, 137, 185, 201, 214, 262.
— b. Oula, 109.
— b. Papa, 85, 240.
Aïbo b. Nagri, 142.
Akiba, 37-8, 42-3, 55, 69, 93, 116-8, 126, 133, 139, 155-6, 159, 160, 180-1, 184, 198, 210, 227, 235-7, 245-7, 261.
Alacsa, 67, 124,
Alexandre 5.
Alexandrie, 30, 57.
Amé, 11, 62, 87, 104, 177, 268.
— b. Ouqba, 100.
— b. Papi, 87.
Arabie, 130.
Ascalon, 31 257.
Assé, 26, 53, 63, 107-8, 253, 274.
— b. Mamal, 286.
Baal - Schalischa, 206.
Babel, 29, 30.
Bag-Bag, 72.
Bania, 195.
Bar Andraï, 116.
Bar-Qappara, 1, 3, 84, 121, 166, 211, 281, 285.
Baruch, 207.
B. Nanos, 128, 132-3.
Ben Azaï, 23, 218, 227.
B. Horon, 199, 200.
B. Zoma, 218.
Berakhia, 102, 208, 270.
Beror-Haïl, 13.
Beth-Schean, 93. 262.
B. Tafqan, 133.
Bivi, 253.
b. Hiya, 277.
Boaz, 5.
Boethus, 81.
Bona b. Schila, 272.
Cahana, 257-8.
Cappadoce, 157.
Carthagène, 67.
Carthusium, 32.
Césarée, 28, 65, 74, 100, 165, 200, 243, 257.
Chypre, 228.
Cippori, 8, 19, 20, 21, 76, 90, 102, 147, 257-9.
Cohen, 19, 100.
Cuthéén, 36, 184.
Dalila, 79.
Damiette, 157 n.
Dathan, 226.
Dioclétien, 178 n.
Dossa, 37.
— b. Horkinos, 147, 149.
Doustaï, 265.
Eden, 185.
Eléazar, 2, 4, 7, 9, 12, 15, 18, 26, 31, 38, 40-1, 44, 59, 67, 88, 98, 118, 120-2, 127, 131-2, 137-9, 141, 146, 153, 161-3, 174-9, 195, 218, 227, 231-2, 235-6, 256, 258, 261-2, 267, 270, 273, 276, 286-7.
— b. Abina, 187.
— b. Arakh, 237.
— b. Antigone, 285.
— b. Azariah, 58, 67-8, 128, 139, 186.
— b. Hanina, 100.
— b. Jacob, 53, 77, 176, 177, 193-5.
— b. Parta, 280.
— b. Simon, 238-9.
— b. Schamoua, 282.
— b. R. Yossé, 5, 276.
— b. Yanaï, 285.
— b. Zadoq, 81-2,
Eliézer, 14, 17, 19. 222-3, 225-6, 237, 251, 280.
Elisée, 206.
En-Tab, 208.
Er, 95, 188.
Esaü, 13, 185.
Ève, 1.
Ezéchiel, 207.
Galilée, 5, 6, 64-5, 81, 157-8, 173-4, 198, 207, 219.
Gamaliel, 14-19, 46, 103-5, 148, 151-6, 219, 240, 260-1.
Gersom, 185.
Gordien, 100.
Guidal, 66.
Hagaï, 11, 26-7, 46, 49, 57-8, 61, 75, 83, 90, 127, 180, 234, 249, 265.
Hagra, 251.
Halafta b. Saül, 11.
Hama, 26, 31, 158.
— b. Ouqba, 19, 33, 71.
— b. Asché, 32.
Hamnona, 56.
Hananel, 148.
Hanan, 95, 124, 127.

— b. Absalon, 147-9.
Hanania, 29, 32, 34, 65-6, 126, 207, 249.
Hanina, 3, 8, 9, 19, 27, 29, 37, 60, 64, 80, 86-8, 90, 119, 122, 127, 134, 137, 141-4, 151-2, 158, 162, 176, 224, 256-7, 267-9, 277.
— b. Aba, 283.
— b. Akiba, 103-4.
— b. Gamaliel, 96.
— b. Hiya, 96.
Helbo, 209.
Hilfa, 89.
Hillel, 90, 112, 177, 181-2, 199, 200.
— b. Pazi, 114.
Hinena, 255.
Hipa, 172-3.
Hisda, 21, 39, 40, 43, 63-4, 123, 126, 152, 199, 259, 267.
Hiskia, 3, 31, 35, 38, 51, 67-8, 75, 81-2, 115, 142, 180-3, 199, 217, 279.
Hiya, 3, 8, 10, 20, 22-5, 30-1, 37, 41, 44, 48, 56, 63-4, 80-1, 85, 87, 89, 95-6, 99, 111, 119, 120, 125, 145-6, 166-7, 175, 193, 196, 210, 212, 221, 239, 259, 266, 274, 283.
— b. Aba, 125-6, 174, 217-8, 263, 279.
— b. Ada, 8, 61, 81.
— b. Asché, 10, 19, 61, 107-108, 145.
— b. Joseph, 66.
— b. Juda, 76.
— b. Lolianos, 150, 176.
— b. Marieh, 115.
— b. Ouqba, 284.
Houna, 7, 8, 26-8, 59, 76, 93, 126, 130, 180, 185, 201, 249, 273, 280.
Huza, 242.
Idumée, 80-1.
Ila, 2, 4, 6, 7, 14, 17, 20, 23, 26, 28, 47, 63, 71, 88, 96, 119, 127, 132, 138, 155, 172, 179, 181, 205, 220, 224, 227, 235-6, 242, 245, 248, 258, 260-1, 265, 287.
Imi, 8, 21, 32, 55, 82, 85-7, 90, 112-3, 129, 135, 142, 152-3, 240, 267-9, 283-4.
— b. Papi, 50.
Inia, 264.
Isaac (patr.), 185.
Isaac, 45, 50, 71, 83, 117, 150, 207, 224.
— b. Eléazar, 11, 79.
— b. Haqoula, 30, 148, 211.
— b. Tabliah, 249.
Ismaël, 185-6, 258-9.
Ismael (R.), 40-1, 52, 80, 147, 160, 230, 247, 172, 184.
— b. Yossé, 7, 21, 30, 80.
Iustina, 114.
Jacob b. Aba, 45, 67-8, 180.
— b. Ada b. Athalia, 258.
— b. Aha, 8, 9, 17-18, 50, 75, 116, 138-9, 141, 144, 161, 179, 210, 225, 236, 240, 254, 262, 274, 278.
— b. Imi, 83, 214, 261, 270.
— b. Zabdi, 117, 257.
Jérémie, (pro.), 207.
Jérémie (R.), 6, 9, 11, 14, 18, 20-1, 33, 38, 41-2, 50, 54, 63, 67, 75, 78, 87, 89, 105, 111-4, 116-17, 122, 124, 126, 146-8, 155, 161-3, 166, 174, 179, 181, 200, 203, 213, 217-8, 223-6, 249, 255, 261, 271, 278.
— b. Aba, 20.
Jéricho, 214.
Jérusalem, 31, 64-5, 132, 147, 157-8, 184.
Josué (pro.), 214.
Joséf b. Aboun, 197.
Joppé, 183-4.
Josué, 14, 16, 17, 19, 24, 46, 155, 176, 203, 235-7.
— b. Hanina, 166.
— b. Korha, 27, 185.
— b. Lévi, 8, 32, 55, 61, 67, 71, 75, 81, 146-9, 193, 211, 226, 251, 254, 270, 287.
Juda, 5, 6, 13, 31, 34, 37, 49, 50, 57, 78, 87, 95-6, 101, 103, 106, 112-3, 120, 134, 137-8, 150-1, 164, 167-9, 179, 188, 190, 198-9, 202, 209, 212, 219, 220-2, 230.
— b. Aboun, 76.
— b. Bethera, 72, 82, 198, 205-8, 230, 272.
— b. Hagra, 10.
— b. Hanina, 59-60.
— b. Ismael, 190.
— b. Pazi, 5, 129, 142, 177, 182.
— b. Schiqli, 127, 187.
— b. Salom, 185, 198, 214.
Judan (Naci), 8, 9, 28, 31, 47, 72, 116, 132, 136, 141, 144, 162-4, 173, 176, 217, 249, 259, 262, 266-8, 278.
Judée, 4, 5, 6, 13, 64-5, 81, 157-8, 180, 207.

Julianos, 174, 178.
Kofiah, 102.
Krispa, 3.
Levi, 7, 29, 71, 158.
— b. Haytha, 112.
Lod, 28, 251.
Lolianos. V. Julian.
Lot, 158.
Lydiens, 251.
Maon, 8.
Maratha, 81.
Mathnia, 2, 47, 50, 60, 123-4, 134, 166, 178, 195.
Meir, 10, 18, 24, 44-5, 47, 54-5, 61, 72, 76, 83, 88-9, 90, 93, 96-7, 101-2, 104-5, 108, 129, 151, 164, 168-9, 173-5, 181-3, 193, 206, 212-3, 217-9, 221, 225-6, 247, 249, 256, 258, 262-3.
Mena, 2, 8, 11, 12, 26-7, 35, 43, 46, 50, 54-5, 60, 63-5, 76, 78, 81, 89, 97, 99, 115, 124, 126-9, 130, 133, 138, 142, 145, 151, 165, 193, 199, 214, 225, 240-4, 256, 266, 269, 271, 278.
Moïse, 5, 166, 187-8, 226.
Mescha, 228.
Monunios, 8.
Nahum le mède, 147, 226.
Nahman, 679.
— Jacob, 25, 31, 50, 271.
Nassa, 100, 243.
Nathan, 62, 147, 207, 229, 232, 248.
— b. Oschia, 93, 151-2.
Necibin, 72, 207.
Nedjeb, 219.
Néhémie, 188, 239, 285.
Nehonias, 207.
Nimrin, 30.
Noémi, 5.
Noy, 136.
Ono, 207.
Oschia, 14, 17, 35, 55, 66-7, 88, 122, 130, 147, 163, 208, 274.
Oula, 41, 59.
— b. Ismaël, 93, 150.
Ouqba, 59.
Ouscha, 59, 60.
Outhnaï, 260.
Palestine, 39, 157, 207, 257-8.
Pérée, 157.
Pedath, 177-9.
Pekod (fl.), 207.
Petra, 251.
Pharaon, 102.
Pinhas, 5, 89, 134, 147, 224.
Qadschin, 86.
Qontel, 240.
Qrispa, 3, 211, 287.
Qsossnon, 28.
Rab, 10, 26, 43, 45, 61, 66, 112-3, 125, 135, 137, 151-3, 161, 170-1, 176, 227, 257.
Rabbi, 3, 17, 26, 30, 62, 87, 115, 133, 146-7, 258, 264, 277-8.
Rebecca, 11.
Redifa, 84, 100.
Reqem, 251, 257.
Ruth, 5.
Samson, 79.
Samei, 43, 225, 288.
Samuel, 7, 8, 28-9, 34, 45, 80, 90, 95-6, 100, 109, 131, 137, 148, 150-1, 155, 163, 171, 176-8, 180, 227, 243.
— b. Aba, 116, 132-4, 272.
— b. Isaac, 19, 73, 76, 279.
— b. Jacob, 178.
— b. Nahman, 77, 101, 180, 225.
Sara, 102.
Saül, 166.
Schabor, 178.
Schabtaï, 199, 279, 280.
Schamaï, 75, 112, 122, 177, 181-2, 200.
Schescheth, 156.
Seforis, 224.
Sévère, 8.
Sidon, 101.
Simea, 258.
Siméon le Juste, 164-5.
Simon, 40, 47, 59, 62, 96, 103, 105, 123-4, 130, 146, 164, 168, 203, 249, 260, 269, 270, 286-7.
— b. Aba, 29, 81, 85, 254, 262, 279.
— b. Eléazar, 203, 205, 213, 253.
— b. Gamaliel, 30-1, 36, 61, 85, 89, 102, 106, 113-15, 125, 139, 141, 145, 157-8, 187, 210, 219, 222, 243, 251, 256, 264, 268.
— b. Gorion, 82.
— b. Lakisch, 8, 19, 25, 33, 37, 41, 45, 47, 53, 59, 60, 65, 73, 82-3, 99, 100, 107, 114, 116-7, 120, 140-4, 153, 166-7, 180, 189, 191-2, 240, 262, 269, 270-4, 278-9, 283.
— b. Lévi, 223.
— b. Menassia, 68.
— b. Rabbi, 30.
— b. Schetah, 110.
— b. Yaqin, 88, 191, 194.
— b. Yoçadaq, 97, 193.
— b. Yohaï, 48-9.
Sodom, 158.
Somkos, 12.
Syrie, 30, 130.
Tabi, 88.
Tahlifa, 165.
Tanhoum, b. Maré, 109.
Tarfon, 69, 93-5, 116-7, 177, 200, 229.
Tehomin, 31.
Tibériade, 200, 219.
Tobie, 33, 46.
Tyr, 7, 8, 216.
Witor (Victor), 8.
Yabneh, 58.
Yanaï, 19, 20, 67,

111, 119, 120, 123, 164, 195, 223-4, 244, 265.
Yassa. V. Yossé.
Yohanan, 8, 9, 15, 17, 18, 20, 22-3, 27-8, 31-2, 34, 37, 41-4, 47-8, 53, 59, 61-2, 65, 73-5, 81-3, 85-9, 90, 93, 95-9, 101, 105, 107, 109, 113-4, 116-7, 120-1, 123, 125, 130, 134, 137-8, 140-4, 146-7, 150-3, 155, 161, 167-9, 177-9, 182-3, 191, 195, 198-9, 200, 203, 210, 212, 214-5, 221-2, 224, 227, 230, 236, 239, 240-2, 244, 251-5, 257, 261-4, 268-9, 270, 277-8, 284-5, 287.
— b. Broqa, 22-4, 34, 59, 62.
— b. Marich, 186.
— b. Nouri, 19, 242, 245.
— b. Zacaï, 147, 149, 199.
Yona, 3, 10, 48, 52, 55, 100, 115, 118, 121, 151, 156, 166, 188, 193, 211, 216, 222, 268.
— de Boçra, 211, 216.
Yonathan, 8, 68, 77, 102, 126, 130, 203, 225.
— b. Uziel, 199, 200.
Yossé, 1, 3, 6, 7, 9, 10, 11, 15, 17, 19, 20-1, 25, 28, 36, 39, 44, 46, 48-9, 50, 55-8, 62, 73, 78, 81, 85-9, 90, 93, 96-7, 105, 109, 112-9, 120-9, 132-3, 136-9, 140-4, 147-9, 150-2, 155-6, 161-3, 168-9, 172-3, 181-3, 186-8, 192-3, 202-3, 206, 209, 211, 213, 217-8, 220-2, 226, 233-5, 240-4, 248-9, 251, 254-5, 261, 269, 276-7, 283.
— b. Aboun, 10, 23, 26, 28, 34, 52-4, 60-3, 80, 93, 100, 110, 120, 123, 125, 128, 130, 133, 146, 150, 155, 172, 200-1, 206, 216, 243, 259, 271, 278.
— b. Halafta, 243.
— b. Hanina, 33, 37, 55, 71, 78, 84-5, 91, 100, 105, 116, 129, 135, 155, 162.
— b. Juda, 40, 154, 238-9.
— b. Zeira, 67.
— b. Zimra, 137.
— Galliléen, 37-9, 43, 55, 139, 271.
— b. Kefar, 265.
— Cohen, 31.
Zabda, 71.
Zacaï, 57.
Zadoq, 222.
Zacharie, 7.
Zeikharia, boucher, 31.
Zeira, 12, 17-9, 20, 26-7, 33-4, 30, 41, 43, 50, 54-6, 59, 62-4, 66, 87-8, 91, 93, 96-7, 99, 102, 111-2, 113-4, 117, 119, 120-2, 125, 132, 148, 151-3, 166, 176, 181, 189, 203-4, 213, 217-8, 221, 226-7, 241-4, 247-8, 254-6, 258, 262, 264, 268-9, 270, 272-4, 278, 280, 284.
Zouga, 219.

Imprimerie A. DERENNE, Mayenne. — Paris, boulevard Saint-Michel, 52.

LE

# TALMUD

DE

# JÉRUSALEM

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS

PAR

Moïse SCHWAB

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

---

TOME NEUVIÈME

*Traités Guitin (fin), Nazir, Qiddouschin*

PARIS

MAISONNEUVE ET CH. LECLERC, LIBRAIRES-ÉDITEURS

25, QUAI VOLTAIRE, 25

1887

## AVANT-PROPOS

Une nouvelle étape est franchie dans la voie que nous nous étions tracée, peut-être à tort. Cependant, lorsqu'il ne nous reste que deux volumes à publier pour terminer notre tâche, est-ce le moment de jeter encore un regard en arrière?....

Le présent volume termine la troisième section de la *Mischnâ* dite *Naschim* (des femmes).

Il ressemble par le fond au volume précédent; il contient : 1° la fin du traité *Guittin* (des divorces), suite du tome VIII; 2° le tr. *Nazir* (des vœux d'abstinence), fort semblable par le contenu au tr. *Nedarim* (des vœux en général); enfin 3° le tr. *Qiddouschin* (des consécrations en mariage), qui peut servir de pendant au tr. *Kethouboth* (des contrats), du volume précédent.

Dans un manuscrit du British Museum à Londres, contenant le texte arabe du commentaire sur la Mischnâ par Maïmonide (*Oriental Manuscripts*, n° 2391), le tr. *Qiddouschin* est loin d'être le dernier ; il est suivi du tr. *Guittin*, puis du tr. *Sota* (de l'adultère), qui occuperait à juste titre, il me semble, la dernière place dans la présente section du droit matrimonial.

Quoi qu'il en soit de cet ordre, ou plutôt de ce désordre dans les successions des traités, nous en prenons note pour constater l'incertitude persistante au sujet de cette question de classification. De même, nous relevons un exemple (p. 84), où le rédacteur-compilateur du Talmud dit qu'il renvoie au précédent tr. *Nedarim* (I, 1), pour ne pas copier à nouveau un passage du tr. *Nazir* (I, 1).

En dehors de cette question de forme, de disposition matérielle, il faut noter des points d'analogie entre les jurisprudences ordinaires et la jurisprudence rabbinique, pour mieux comprendre celle-ci. Au lieu de chercher ces analogies dans le droit romain seul, contemporain il est vrai de notre texte, mais déjà bien loin de nous, on peut les trouver dans les codes modernes, dans ceux des Mahométans, des Turcs, des Arabes, des Persans, etc. Il faut lire par exemple le « *Minhadj-at-Talebin* (Guide des zélés croyants), manuel de jurisprudence musulmane selon le rite de Chafi'i; texte arabe publié par ordre du gouvernement (hollan-

dais), avec traduction et notes par L. W. C. Van de Berg » (Batavia, 1882-84, en 3 vol. in-4°).

Après avoir parcouru ce grand recueil, on ne sera plus étonné de la casuistique du Talmud, et on la trouvera moins fastidieuse. Cette excursion reposera de l'aridité du présent texte, où l'on ne trouve qu'une page digne de remarque touchant la liberté de penser (p. 162), un peu d'*Haggada* (récits légendaires ou discussions d'exégèse), au dernier chapitre du tr. *Nazir*, et à peine quelques aphorismes de morale, à la fin du traité *Qiddouschin*.

## LISTE DES MOTS GRECS ET LATINS


ἀναφορά, 29.
ἀποθηκή, 6.
ἀπορήσε, 264.
ἀσαρία, 201.
ἀσθενής, 234.
βέλος, 226.
γρῶμα, 32.
διαγώνιον, 88.
ἐννεάς, 201.
ἐπιτρόπος, 23.
ἡμίσευμα, 201.
ἰδιώτης, 230.
κάρυα ποντικά, 52.
κιλίκια, 149.
κορδάντης, 201.
κρόκος, 159.
μέλαθρα, 168.
νομή, 158.
νόμος, 40.
παῖδες, 32.
παραφέρνα, 30.
προσβολή, 5.
σύμφωνον, 261.
τετράγωνον, 88.
τήγανον, 39.
τρίγωνον, 88.
τριούγκιον, 201.
φυκόω, 83.
χαλκός, 88.
χιθών, 265.
τύπος, 76.
ὠνή, 12, 227.

Cappa, 8.
Cardiacus, 45.
Chartas, 131, 265.
Collare, 40.
Dupondium, 201.
Hordea, 201.
Litra, 217.
Nocello, 93.
Quadrans, 201-2.
Semis, 201-2.
Stola, 54.
Strata, 1,50.
Tabula, 164.
Teruncius, 201.
Tremissis, 32.
Triclinium, 168.
Typus, 48.
Vindicta, 8.

# TRAITÉ GUITIN

## CHAPITRE IV

1. Si un mari envoie un acte de divorce à sa femme par un messager, qu'ensuite il rencontre en route, ou s'il envoie un second messager à la recherche du premier, avec l'ordre d'annuler l'acte de divorce, l'annulation est admise. De même, s'il a devancé le messager auprès de sa femme (pour renoncer au divorce), ou s'il lui a envoyé un autre messager, en faisant déclarer nul l'acte qu'il lui a envoyé, l'annulation est admise. Mais dès que l'acte de divorce est arrivé aux mains de la femme, les démarches du mari ne servent plus à annuler l'acte.

Cette Mischnâ[1] paraît opposée à l'avis de R. Yoḥanan, qui dit ailleurs[2] : L'homme peut annuler son message verbal par de nouvelles paroles (contraires). Toutefois, on peut répliquer ceci (voici en quoi consiste la divergence entre le présent cas et celui d'un mariage devenu nul) : il y a là une gravité spéciale, en raison du crime possible d'adultère ; c'est qu'en envoyant un messager chargé de porter l'acte de divorce à la femme, celui-ci est tenu de remettre l'acte devant deux témoins, sans que le messager soit admis à témoigner[3]. Lorsque (à son tour) le second messager va annuler l'acte de divorce, il devra remplir son message devant deux témoins, et ce messager peut compter à titre de témoin. Un mari alla un jour annuler l'acte de divorce qu'il avait envoyé à sa femme ; il rencontra le messager en route (strata), et lui demanda s'il avait remis l'acte ? Oui, répondit le messager. Pendant qu'il parle, le mari voit l'acte tomber des mains du messager, et il lui dit : Ne m'as-tu pas déclaré avoir remis cet acte à ma femme ? C'est vrai, répond le messager ; seulement, après acceptation, elle m'a chargé de le garder en dépôt. En un tel cas, dira-t-on qu'en raison de la faculté qu'avait le messager d'effectuer le divorce, on lui ajoute foi, et le mari ne peut plus revenir sur ce fait ? Ou bien, puisque l'acte est encore présent aux mains du messager, celui-ci ne sera pas digne de foi, et le mari pourra annuler l'envoi ? (Question non résolue). Si le second messager du mari tombe malade en route, peut-il à son tour constituer un substitut, ou non ? Faut-il l'envisager au point de vue du divorce, ou à celui de la consécration[4] d'une femme ? Or, voici en quoi consiste

1. Lorsque notre Mischnâ dit de pouvoir annuler l'envoi de l'acte avant que la femme l'ait reçu, il ne s'agit pas d'annuler le divorce même. 2. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, IV, 8 (f. 66a) ; B., *ibid.*, f. 59. 3. Il faut, en total, trois présents. 4. Cf. tr. *Guitin*, III, 5 fin (t. VIII, p. 282).

la distinction : N'importe qui est apte à remettre un acte de divorce, tandis que l'on ne peut pas confier à chacun la mission de consacrer une femme pour épouse (question non résolue).

2. Autrefois, le mari établissait un tribunal (composé de trois personnes), d'une autre localité, pour annuler l'envoi de l'acte de divorce (sans la présence de la femme). Puis R. Gamaliel l'ancien établit la règle de ne pas agir ainsi, dans l'intérêt de l'ordre régulier du monde [1]. En principe, on modifiait, pour annuler l'acte, l'un des noms usuels du mari [2], avec celui de la ville où il se trouve, et le nom de la femme avec la ville où elle se trouve ; plus tard, R. Gamaliel l'ancien établit la règle d'inscrire le nom du mari avec tous les surnoms qu'il porte (en n'importe quel endroit), et celui de la femme avec tous ses surnoms, dans l'intérêt des bonnes règles.

Notre Mischnâ n'est-elle pas opposée à l'avis de R. Simon b. Lakisch (en permettant d'annuler l'acte de divorce), puisqu'il dit (contrairement à R. Yoḥanan) [3] : l'homme ne peut pas annuler son message verbal par de nouvelles paroles ? R. Simon b. Lakisch justifie l'avis de la Mischnâ, en disant qu'elle permet l'annulation par suite de la constitution d'un tribunal, dont le pouvoir a plus d'effet que la faculté d'un particulier. — « Dans l'intérêt des bonnes règles », est-il dit, la procédure fut modifiée. C'est, dit-on au nom de R. Simon b. Lakisch, afin de ne pas exposer la femme (qui, ignorant l'annulation du divorce, se remarierait indûment) à mettre au monde des enfants illégitimes. Selon un autre avis au nom de R. Simon b. Lakisch, on procède ainsi pour que la femme ne reste pas abandonnée et triste. Celui qui exprime cette 2e opinion craint que la femme suppose une annulation de divorce, qui n'a pas eu lieu, de sorte que la femme resterait à tort isolée. Au contraire, l'auteur de la 1re opinion pense que la femme ne suppose pas l'annulation du divorce, et par suite du nouveau mariage qu'elle est exposée à contracter, il peut naître des enfants illégitimes. Il peut aussi arriver qu'elle suppose le divorce annulé, et bien que l'annulation n'ait pas eu lieu, il en résulte un mariage illégitime, lorsque p. ex. à la suite de l'annulation un autre homme la consacre pour épouse, consécration qui sera effective ; mais comme la femme (supposant l'annulation) n'admet pas ce mariage comme valable, elle attend la mort du premier mari, puis va épouser un troisième : en ce cas, les enfants issus de la dernière union sont illégitimes. R. Mena dit : je me suis rendu auprès d'une compagnie de rabbins, où j'ai entendu R. Jacob b. Aḥa et R. Imi exprimer au nom de R. Simon b. Lakisch la crainte (qu'à défaut de la procédure en question) il ne survienne des naissances illégitimes. R. Houna dit :

1. A défaut de cette précaution, la femme qui aurait reçu un acte de divorce (annulé à son insu) pourrait se remarier à un autre. 2. S'il a deux noms. 3. Cf. J., tr. *Troumoth*, III, 4 (t. III, p. 34).

même d'après l'auteur de la seconde opinion, disant qu'il a fallu modifier la procédure par crainte de laisser la femme isolée, l'annulation devant deux témoins (sans tribunal) est permise, et des cas d'illégitimité sont à craindre [1].

En cas d'annulation du divorce selon l'ancien système, qu'y a-t-il à faire, d'après l'avis de R. Gamaliel? On peut conclure la réponse de ce qu'il est dit [2] : En cas d'annulation effectuée du divorce, le fait accompli sera valable, selon Rabbi ; R. Simon b. Gamaliel dit qu'il n'est pas permis d'annuler seul un acte de divorce, ni même d'ajouter une nouvelle condition à celles qui ont été exprimées. On s'explique bien ce dernier avis (justifié par la supériorité du tribunal) ; mais sur quoi se base l'avis de Rabbi? Certes, par principe légal, une telle annulation serait valable ; mais ce sont les rabbins qui ont établi la condition de ne pas pouvoir l'effectuer ainsi. Mais est-il admissible qu'une prescription rabbinique l'emporte sur un ordre légal [3]? Non ; seulement cette prescription ressemble à celle de la prise d'olives pour libérer l'oblation sacerdotale sur l'huile, ou de raisins pour libérer de même du vin ; bien que ce prélèvement soit conforme à l'ordre légal, les Rabbins l'ont défendu, pour éviter de frustrer ainsi la tribu sacerdotale [4] ; ils ont même dit qu'en cas de fait accompli une telle oblation est nulle. R. Oschia b. Aba répliqua alors à R. Judan Naci : dans la Hagada (conversation) de ton grand'père, qui va chercher de l'exactitude !

« Il établit la règle d'inscrire le nom du mari avec tous les surnoms qu'il porte » (dit la Mischnâ) ; or il peut arriver que le mari porte le nom Ruben (dans un endroit), tandis qu'il se fait nommer Simon dans un autre ; c'est pourquoi la formule devra dire : « moi un tel, avec tous les surnoms que j'ai. » On a ajouté de plus : si un mari a deux femmes, dont l'une réside en Judée et l'autre en Galilée [5], et qu'il porte deux noms, l'un en Judée, l'autre en Galilée, et qu'avec le nom qu'il porte en Judée il dise de répudier la femme qu'il a en Galilée, ou si avec le nom qu'il porte en Galilée il dit de répudier sa femme qui demeure en Judée, la répudiation sera nulle. Par cet enseignement, on sait seulement quelle est la règle lorsqu'en Judée le mari répudie sa femme qui réside en Galilée, ou à l'inverse lorsqu'en Galilée il répudie sa femme résidant en Judée (en raison de la différence des localités) ; mais lorsqu'en se trouvant dans la Judée il écrit l'acte de divorce pour répudier sa femme de la même province, ou si étant en Galilée il écrit pour répudier sa femme de Galilée, la répudiation est valable. R. Ili dit : en principe, il faut pourtant libeller dans l'acte les mots « moi un tel, de la Judée, avec tous les surnoms que j'ai en Galilée, etc. » Lorsque ce mari réside dans une autre

1. Les deux craintes subsistent simultanément, dit le commentaire *Pné-Mosché* ; lorsque la femme supposera l'annulation du divorce, elle restera seule. 2. Tosefta à ce tr., ch. 3. 3. Cf., tr. *Yebhamoth*, XV, 3 (t. VII, p. 202). 4. V. J., tr. *Troumoth*, I, 4 (t. III, p. 10). 5. Cf. J., tr. *Kethouboth*, XIII, 10 commencement (t. VIII, pp. 157-8).

province (ni en Judée, ni en Galilée), il peut répudier la femme en se servant d'un de ses noms quelconques. Toutefois, ajoute R. Yossé, cette latitude n'est admise qu'en cas de fait accompli ; mais en principe on doit suivre l'avis de R. Ili (d'y joindre les mots « avec tous mes autres surnoms »). R. Abin dit : Si dans une autre localité le mari porte un troisième nom, il devra inscrire ses trois noms dans l'acte de divorce.

On a enseigné ailleurs [1] : On peut écrire un acte de divorce au nom d'un mari, même si la femme n'est pas présente, et de même on dressera pour la femme l'acte d'acquit (le reçu de son douaire) même en l'absence du mari, pourvu que les actes soient ensuite reconnus ; et le mari devra payer les frais de rédaction. On entend par « cette reconnaissance », dit R. Aba, que chacun des intéressés (l'homme et la femme) reconnaisse chaque acte (divorce et acquit). R. Ila, au contraire, dit : Il faut seulement que le mari reconnaisse le divorce, et la femme son reçu. Mais, lui demanda R. Aboun b. Ḥiya devant Rabbi, n'y a-t-il pas à craindre alors que, le mari amenant une autre femme (non la sienne), il la répudie (laquelle pourrait se remarier indûment par ce faux acte) ? Ce n'est pas à craindre, fut-il répondu, en raison de l'attestation des témoins (qui déclareront quel mari elle avait épousé). Mais R. Simon b. Lakisch n'a-t-il pas dit : l'attestation des témoins écrite sur un contrat équivaut à leur confirmation par devant le tribunal ? (Comment donc seraient-ils recevables, plus tard, à déclarer que cette femme avait épousé un autre mari ?) Il y a une distinction à établir, fut-il répondu, en ce que Resch Lakisch parle du cas où les témoins déclarent n'avoir rien signé du tout (alors, leur assertion contraire n'est pas admise) ; ici, au contraire, ils spécifient n'avoir pas attesté tel acte par leur signature, mais tel autre (ils sont en ce cas dignes de foi).

Notre Mischnâ est opposée à l'avis de R. Aba (d'exiger la reconnaissance des deux actes, le divorce et l'acquit), puisqu'elle dit : « En principe on modifiait, pour annuler l'acte, l'un des deux noms du mari, avec celui de la ville où il se trouve, et le nom de la femme avec celui de la ville où elle se trouve » ; or, s'il faut que les deux conjoints reconnaissent chaque acte, à quoi bon imposer la précaution supplémentaire d'inscrire tous les noms, et ne pas se contenter de les modifier ? C'est qu'il y a bien des hommes que l'on reconnaît d'après leur visage à la vue sans savoir leur nom (on peut donc craindre que l'on modifie leurs noms sur le contrat). D'autre part, notre Mischnâ paraît opposée à l'avis de R. Ila (qui dispense de cette double reconnaissance), puisqu'elle dit : « Plus tard, R. Gamaliel l'ancien établit la règle d'inscrire le nom du mari avec tous les surnoms qu'il porte (partout), et celui de la femme avec tous ses surnoms, dans l'intérêt des bonnes règles. » N'en résulte-t-il pas que l'on a égard aussi à la reconnaissance de l'acte par la femme ? C'est que notre Mischnâ suppose le cas d'un divorce imposé à la femme (comme elle y est opposée, on craint qu'elle modifie le nom, de façon que l'acte ne se réfère pas à

1. Tr. *Baba bathra*, X, 4 (f. 17').

elle), tandis que l'avis de R. Ila se rapporte à un divorce par consentement mutuel. Selon une autre opinion, on peut ainsi réfuter cette objection : la Mischnà parle du cas où le divorce est effectué dans d'autres localités (il faut alors que l'acte soit reconnu par les deux conjoints) ; tandis que R. Ila parle d'une répudiation effectuée dans le même endroit. — Quant aux frais de l'acte, il arriva à Doso, frère de Dodo, de répudier sa femme. On soumit aux rabbins le point de savoir à qui les frais incombent : « la femme doit les payer », répondirent-ils ; mais n'a-t-on pas enseigné (plus haut) que le mari les paye ? C'est vrai, dit R. Ila au nom de Samuel, lorsque la femme renonce à reprendre son douaire.

3. Une veuve ne peut se faire payer son douaire sur les biens des orphelins qu'en jurant n'avoir rien reçu de son mari [1] ; mais on s'était abstenu de déférer à la veuve ce serment [2]. Aussi R. Gamaliel l'ancien a établi que désormais la veuve puisse se faire payer le douaire qui lui est dû en faisant un vœu [3] sur tel objet que les orphelins voudront. Les témoins doivent apposer leur signature sur l'acte de divorce, règle établie pour l'utilité publique. Enfin, Hillel a établi l'usage du προσβολή pour l'utilité publique [4].

En principe, elles prêtaient serment à faux et causaient ainsi la perte de leurs fils [5], selon ces mots (Jérémie, II, 30) : *Pour le mensonge* [6], *j'ai frappé vos enfants* (voilà pourquoi R. Simon b. Gamaliel adopta la règle de faire prononcer un vœu par la veuve réclamante) ; en outre, la femme éprouve plus de crainte de violer un vœu qu'un serment (quoiqu'en réalité ce dernier soit plus grave). R. Houna dit : Si le serment est énoncé (même indûment), il est valable (et la veuve a droit au douaire). Rab dit à sa bru (qui se trouvait en ce cas) : Si j'étais moins généreux, je pourrais te réclamer comme étant mon bien jusqu'à la chape que tu portes sur la tête (selon lui, tout ce que la veuve a sur elle entre pour compte du douaire). Samuel au contraire dit : la femme possède à elle les effets qu'elle porte (et ils n'entrent pas en compte du douaire). En effet, une Mischnâ confirme l'avis de Samuel, en disant [7] : Celui qui consacre au service du culte, soit ses biens, soit l'équivalent de son estimation, n'englobe dans cette consécration, ni les vêtements de sa femme, ni ceux de ses fils. — R. Houna demanda : Pourquoi a-t-on assigné un temps déterminé [8] à la rédaction du divorce ? A cause du fait suivant

1. Aucun plaideur ne pouvait se faire payer des orphelins la dette du défunt, qu'en prêtant serment. Cf., tr. *Kethouboth*, IX, 7. 2. Selon le *Talmud* B., fol. 35a, on ne déférait pas de serment à une veuve, pour ne pas l'entraîner à prêter un faux serment. 3. Autre mode de jurer, sous peine que le pain lui soit défendu, ou autre interdit analogue. 4. Cf. J., tr. *Schebiith*, X, 4 (t. II, p. 428). 5. Cf. J., tr. *Kethouboth*, VII, 7 (t. VIII, p. 95). 6. Littéralement : en vain. Le terme biblique est détourné de son sens pour les besoins de l'exégèse. 7. Tr. *Erakhin*, VI, 5. 8. V. ci-dessus, II, 2.

qui est survenu : Il arriva un jour à quelqu'un qui avait épousé sa nièce (fille de sa sœur) d'apprendre qu'elle allait se prostituer étant en possession de mari ; il s'empressa alors de la répudier (en devançant la date de cet acte), en disant : Mieux vaut qu'elle soit jugée pour le crime d'union illégale à l'état libre, que d'être condamnée pour adultère. —[1].

4. Si l'esclave qui a été emmené prisonnier par des païens est ensuite racheté par des Juifs, il doit servir lorsqu'on l'a racheté comme esclave ; mais il est libre, si on l'a racheté pour le rendre libre. R. Simon b. Gamaliel dit que même au dernier cas il doit servir.

Si un individu a désigné son esclave comme hypothèque, ἀποθηκή, à son créancier, puis l'a affranchi, légalement l'esclave ne doit rien ; mais pour éviter les inconvénients, le maître est tenu de l'affranchir, et l'esclave s'engage par acte à payer sa valeur. R. Simon b. Gamaliel dit : Ce n'est pas l'esclave qui s'engage dans l'acte, mais celui qui l'a affranchi.

R. Abahou dit au nom de Hiskia : il serait juste que même l'esclave racheté comme tel ne serve plus (il devrait être libre pour celui qui l'a racheté, l'ancien maître n'y ayant pas renoncé) ; seulement, on l'a de nouveau assujetti au service, afin de ne pas encourager l'esclave à se jeter au milieu de troupes étrangères dans l'espoir d'échapper plus tard de captivité et de devenir libre (il sera donc réintégré dans l'esclavage, même en cas de rachat par autrui). En effet, dit R. Zeira, un enseignement (Braïtha) confirme cet avis en disant[2] : L'esclave racheté comme tel reste soumis au service, et son premier maître remboursera le montant à celui qui l'a racheté, sauf à le libérer ensuite s'il le veut. En cas de rachat pour le rendre libre, l'ancien esclave ne sera plus astreint à servir, et son premier maître ne devra rien. Or, il est seulement question là de son maître (seul autorisé à rembourser la dépense, afin de reprendre ainsi son esclave), non d'autrui (donc, jusqu'à remboursement, l'esclave reste soumis à qui l'a racheté). R. Ila dit au nom de R. Yossé : il serait juste que même en cas de rachat d'un esclave pour le rendre libre, celui-ci doive rester soumis au service du premier maître (qui n'y a pas renoncé) ; seulement, on l'a dispensé du service pour ne pas laisser répandre de bruit calomniateur sur des gens libres (en les laissant redevenir esclaves). De même (par le même motif), dit R. Yossé, R. Simon Gamaliel est d'avis qu'en tous les cas (soit en cas de rachat comme esclave, soit pour la libération), l'esclave devra rester soumis au service ; car, selon lui, les Israélites sont aussi bien tenus de racheter les gens libres que les esclaves (il n'y a donc pas à craindre que l'on veuille se soustraire au devoir du rachat). Le préopinant, au contraire, est d'avis qu'il est seulement obligatoire de racheter les gens libres,

1. Suit un passage traduit, tr. *Schebiith*, X, 3 (t. II, pp. 28-9). 2. Tossefta à ce tr., ch. 3.

non les esclaves (il peut donc arriver que l'on néglige ces derniers, si l'on n'a pas l'espoir d'être remboursé par le premier maître en cas de libération). R. Jacob b. Idi dit au nom de Resch Lakisch, que l'avis de R. Simon b. Gamaliel l'emporte comme règle.

R. Simon dit au nom de Josué b. Lévi que R. Yossé b. Saul a dit au nom de Rabbi : après que l'on a déclaré renoncer à son esclave (ce qui équivaut à l'abandon), il n'est plus permis de le soumettre à l'esclavage, et il est bon de lui remettre un acte d'affranchissement pour le libérer complètement. Comme R. Yoḥanan l'entendit, il dit : R. Josué b. Lévi m'a enseigné une bonne règle (d'exiger en ce cas un acte d'affranchissement pour l'esclave) ; car on déduit la nécessité de cet acte par analogie avec l'acte de divorce pour répudier une femme. Or, comme la femme n'est pas libérée de la puissance maritale par simple renonciation, et elle a besoin d'un acte de divorce pour être libre ; de même il ne suffit pas pour libérer l'esclave que son maître ait renoncé à lui, et il faut lui remettre un acte d'affranchissement. Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan : Si un esclave, pris comme captif, a pu s'échapper et retourner chez son maître (qui aura renoncé), celui-ci n'a pas le droit de l'assujettir à nouveau, et il devra lui rédiger un acte d'affranchissement. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : lorsqu'un maître a déclaré son esclave abandonné, il ne lui sera plus permis de le faire servir, mais il n'est pas tenu de lui remettre un acte d'affranchissement. Quoi ! lui objecta R. Zeira, tous admettent (par analogie) que cet acte est obligatoire, et tu prétends en dispenser le maître ! Et l'on ne saurait invoquer le fait qu'en un tel cas d'abandon le maître ne peut pas empêcher cet esclave de participer à l'agneau pascal ; car cette incompétence a pour base l'interprétation de ce verset (Exode, XII, 44) : *Quant à l'esclave homme acheté à prix d'argent, circoncis-le ; alors il pourra en manger* ; lorsqu'il sert son maître, celui-ci peut l'empêcher de manger l'agneau pascal ; mais dès que l'esclave ne le sert plus, il ne peut plus en être détourné.

Si le maître a crevé les deux yeux de l'esclave à la fois, ou lui a fait tomber deux dents d'un coup, l'esclave deviendra de ce fait pour ainsi dire deux fois libre : il commencera par devenir libre[1], et, de plus, recevra une somme d'argent de son maître (pour le second dommage). Ce second avantage, dit R. Ila au nom de R. Simon b. Lakisch, est justifié d'après celui qui dit[2] que l'esclave ayant perdu un œil ou une dent du fait de son maître est libéré, sans obligation pour ce dernier de lui remettre un acte d'affranchissement (il est donc juste que, pour le second dommage subi, l'esclave soit en outre payé) ; mais d'après l'avis contraire, qui exige la remise d'un tel acte pour qu'il y ait libération, on ne s'expliquerait pas la cause du payement supplémentaire. On sait ainsi quelle est la procédure pour la libération en cas de perte d'une dent ou d'un œil ; mais d'où sait-on que l'esclave devient libre (même sans lettre

1. Pour avoir fait perdre une dent ou un œil à un esclave, le maître lui doit la liberté (Exode, XXI, 26). 2. V. B., tr. *Qiddouschin*, f. 24.

d'affranchissement[1], *manumissio*), soit par le fait d'avoir pu se coiffer d'une calotte, *cappa*[2], soit quand la *vindicta* a eu lieu[3], soit quand l'esclave en appelle à un acte du gouvernement? On le sait de ce qu'il est dit (ibid. XXI, 6); *il le renverra en liberté*, redondance finale applicable aux causes précitées de libération. Quelle sera la règle au sujet des enfants de l'esclave ainsi libéré? Les enfants de celui qui a été libéré pour perte d'une dent ou d'un œil restent esclaves (ils ne bénéficient pas de la compensation pour dédommagement d'un mal physique); mais les enfants de celui qui a été libéré par un acte volontaire, auquel par conséquent le propriétaire a renoncé, seront aussi déclarés libres. Au contraire, dit R. Yossé b. R. Aboun, l'inverse semble plutôt juste : les enfants de celui qui est libéré pour avoir perdu une dent ou un œil, par conséquent libéré en vertu d'un texte de la Loi, doivent également devenir libres ; tandis que les enfants de l'esclave auquel son maître a renoncé de plein gré, libération non prévue par un texte légal, doivent en conséquence rester en la possession facultative du maître.

Un prosélyte étranger meurt sans laisser d'héritier (de sorte que ses biens restent abandonnés) ; parmi les biens qu'il a laissés et dont un israélite s'est emparé[4], il se trouve des esclaves, soit adultes, soit enfants, ils seront avant tout déclarés libres (c'est le premier effet de l'abandon des biens). Aba Saül dit : les esclaves adultes deviendront libres, non les jeunes. Pourquoi cela? Parce que l'affranchissement a eu lieu par le fait du décès de leur maître (et lorsqu'aussitôt après, un israélite s'en est emparé, il en a pris possession). Mais alors il devrait en être de même pour les grands? C'est que, dit R. Aba, les grands possèdent l'intelligence nécessaire pour s'acquérir eux-mêmes lors de l'abandon, et de ce fait ils ont été libérés, tandis que les enfants n'ont pas cette faculté et ne bénéficient pas de la libération. R. Josué b. Lévi dit que l'avis d'Aba Saül sert de règle. Est-ce que R. Josué b. Lévi ne se contredit pas lui-même? Plus haut, R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi et R. Yossé b. Saül au nom de Rabbi disent que si un maître a renoncé à un esclave (s'il a supposé ne plus l'avoir), il ne pourra plus le contraindre au service (sans distinguer entre le petit et le grand, l'abandon sera effectif; pourquoi donc adopte-t-il l'avis d'Aba Saül, de maintenir comme esclaves les jeunes, malgré leur abandon)? Ce qu'a dit R. Josué b. Lévi, fut-il répondu, se rapporte au point de vue de l'esclavage (qui, depuis l'abandon, cesse d'avoir lieu), mais ce qui n'a pas été donné (l'acte d'affranchissement) continue à manquer; or, il n'est pas dit d'adopter la règle au point de vue de l'esclavage, mais seulement d'admettre l'avis d'Aba-Saül (en ses diverses conséquences, avec distinction moti-

1. Selon l'explication du Rab. Jastrow, dans la *Revue des études Juives*, 1883, t. VII, pp. 150-1. 2. Ou *Pileus*, emblême de la liberté, selon Smith, *Greek et roman Antiquities*, s. v., et *ibid.* 3. C'est-à-dire, quand il a fait en forme légale la déclaration d'usage devant un magistrat. Le terme corrompu du texte jérusalémite a été corrigé, d'après le *Talmud* babli, par M. Jastrow. 4. Cf. J., tr. *Pesahim*, II, 2 (f. V, p. 24), et tr. *Bava bathra*, IX, 1 (f. 16[d]).

vée entre les adultes et les enfants). Reste toujours cette question : si l'esclave estropié a encore besoin d'affranchissement pour être libéré, pourquoi établir ici la distinction entre l'adulte (qui peut disposer de lui-même) et l'enfant (qui ne le peut pas) ? Or, nous avons entendu dire par R. Yoḥanan que R. Josué b. Lévi a enseigné une bonne règle[1] ? Oui, mais il n'a pas dit pour cela d'adopter l'avis d'Aba-Saül. La servante de Raba b. Zoutra s'étant enfuie, celui-ci renonça à elle (en fit abandon dans sa pensée), mais il alla consulter R. Ḥanina et R. Josué b. Lévi pour savoir quel sera son droit si elle revient : il ne pourra plus l'astreindre à l'esclavage, lui fut-il répondu. Faut-il pourtant lui écrire un acte d'affranchissement ? Si tu l'écris, fut-il répondu, tu feras bien. — R. Ḥanina dit au nom de R. Ismaël b. R. Yossé : le fait du mariage d'un esclave avec une fille libre en présence de son maître (avec son consentement) entraîne son affranchissement (en consentant à une telle union, le maître l'a pour ainsi dire libéré). Justement hier, dit R. Yoḥanan, j'étais assis à étudier l'enseignement où il est dit que si un maître rédige un contrat de mariage pour son esclave qui doit se marier, ou un acte promettant d'épouser sa servante, selon Rabbi, la consécration sera effective ; mais selon les autres sages, elle ne le sera pas. Or, le docteur précité (R. Ismaël b. R. Yossé) admet comme Rabbi la validité d'une telle acquisition (qui implique l'affranchissement de l'esclave) —[2].

5. Si un individu est à moitié esclave et à moitié libre[3], il servira un jour son maître, et il sera libre un jour ; c'est l'opinion de l'école de Hillel. L'école de Schamaï dit : Vous avez bien défendu les intérêts du maître, mais non pas ceux de l'esclave ; il ne peut pas épouser une femme libre, car il est à moitié esclave ; il ne peut pas épouser une esclave[4], car il est à moitié libre[5]. Restera-t-il célibataire ? Mais le monde n'a été créé que pour la reproduction ; car il est écrit : « *Dieu n'a pas créé le monde pour qu'il reste désert, mais pour qu'il soit habité* » (Isaïe, XLV, 18). Il faut donc, pour l'utilité publique, forcer le maître à l'affranchir, et l'esclave s'engagera par acte à payer au maître la moitié de sa valeur. L'école de Hillel finit alors par adopter l'opinion de l'école de Schamaï[6].

Comment est-il possible qu'un individu soit à moitié esclave et à moitié libre?

1. Puisque celui-ci exige l'acte d'affranchissement par analogie avec le divorce, on devrait — comme pour la femme — ne pas distinguer entre l'esclave adulte et l'enfant. 2. Suit une page traduite au tr. *Pesahim*, II, 2 (t. V, p. 24). 3. Si p. ex. 2 frères ont hérité un esclave, et l'un d'eux l'a affranchi. V. tr. *Edouyoth*, I, 13. 4. Les esclaves pouvaient donc contracter entr'eux de véritables mariages. 5. Cf., tr. *Qiddouschin*, I, 3. Cette dernière phrase incidente (ou explicative) manque dans le texte jérusalémite. 6. Le comment. de R. Ascher cite ici un passage (B., f. 43a) d'où il résulte que le fils naturel est un héritier, puis un autre passage (B., tr. *Yebamoth*, f. 22) concluant qu'un *Mamzer* (bâtard) hérite aussi.

On peut expliquer ce cas de deux façons[1] : Ou bien il est conforme à l'avis de Rabbi, qui dit (dans une Braïtha) qu'il est permis d'affranchir son esclave à moitié ; ou bien, il est conforme à l'avis de tous (sans conteste) s'il s'agit de l'esclave de deux associés dont l'un a affranchi l'esclave pour sa part. Lorsqu'un tel individu trouve un objet perdu au jour où il appartient à son maître, la trouvaille appartiendra au maître ; si c'est au jour où il dispose de lui-même la trouvaille lui appartiendra, car au lendemain tout ce qu'il fera (le jour entier) sera pour son maître[2]. Lorsqu'il a consacré une femme au jour où il dépend de son maître, le mariage est sans valeur ; mais s'il s'est marié au jour où il s'appartient, l'union sera valable. Cependant, R. Ḥiya au contraire a dit au nom de R. Yoḥanan[3] que le mariage contracté par l'homme à moitié esclave et à moitié libre est sans valeur, et de même la répudiation faite dans ces circonstances est nulle. — On a enseigné ailleurs[4] : « Il n'est pas d'usage de se marier aux jours de demi-fête ». Sur quoi Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan que les mariages sont interdits à ce moment pour ne pas nuire à la multiplication de l'espèce humaine (si c'était permis alors, on ajournerait tous les mariages à la demi-fête). On demanda en présence de R. Yossa si un esclave peut se marier à cette époque ? On déduit la réponse, dit-il, de l'enseignement précité (disant d'affranchir tout à fait l'esclave à moitié libre, pour qu'il puisse se marier) ; or, le monde a été créé en vertu du principe biblique de se multiplier, et R. Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan que tout individu soumis à ce devoir de propagation ne pourra pas se marier à l'époque des demi-fêtes.

6. Si un individu vend son esclave à un païen, ou à un homme qui va le conduire à l'étranger, l'esclave devient libre[5].

(7) On ne donne pas pour racheter les prisonniers[6] plus qu'ils ne valent ; c'est une mesure d'utilité publique. On ne doit pas chercher à faire prendre la fuite aux prisonniers (il faut les racheter) ; c'est aussi une règle d'utilité publique[7]. R. Simon b. Gamaliel dit : C'est un précepte donné dans l'intérêt de ceux qui sont déjà retenus en prison[8].

6 (7). On n'achète pas de livres (de l'Écriture-Sainte), de philactères ou de *mezouzoth* aux païens à un prix qui dépasse leur valeur ; c'est aussi un précepte d'utilité publique[9].

La vente d'un esclave à un païen, même en Palestine, entraîne la libération à titre d'amende. Comment l'affranchissement sera-t-il effectué ? Le premier

1. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, I, 3 (f. 60a). 2. Il n'a donc pas, — le jour où il est libre, — à partager le profit de sa trouvaille. 3. J., tr. *Pesahim*, VIII, 1 fin (t. V, p. 124). 4. Tr. *Moëd Qaton*, I, 7 (t. VI, pp. 310-11). 5. La loi rabbinique le libère, pour lui éviter les mauvais traitements probables des païens. 6. Quoique ce soit l'œuvre la plus méritoire, dit le *Talmud* B., *Bava bathra*, f. 8a. 7. S'ils se sauvaient, les païens maltraiteraient d'autant plus les prisonniers qu'ils prendraient une autre fois. 8. Même motif que celui de la note précédente. 9. De crainte d'abus, comme pour le rachat des prisonniers.

maître devra restituer à l'acquéreur le montant perçu, et le second maître à son tour opérera l'affranchissement. Est-ce qu'en cas de cession de l'esclave hors de la Palestine, même à un Israélite, il y a lieu de punir aussi le premier maître ? Ne pourrait-on dire que si le second maître a connu la provenance de l'esclave, il doit prendre part à l'amende (payer la moitié de la valeur, en libérant l'esclave), mais au cas contraire (s'il l'ignorait) le premier maître restituerait le total de la somme touchée, et le second effectuerait la libération ? (Question non résolue). Si le contrat de vente dit : « Moi, un tel, fils d'un tel, je vends mon esclave un tel, à Antioche (au dehors) », l'esclave sera de ce fait affranchi ; mais si à ladite localité on joint les mots « qui est à Lod », l'affranchissement n'aura pas lieu[1]. On a enseigné : l'esclave peut suivre son maître hors de la Palestine[2] ; par conséquent, si le maître l'a vendu au dehors, cette vente sera effective (non suivie de la libération). Mais si le départ a eu lieu à condition de rentrer en Palestine, on contraint aussitôt le maître à ramener l'esclave, de même que si la condition a été faite de ne pas retourner, on ne contraint pas le maître à ramener l'esclave. Si l'esclave s'est enfui du dehors, le maître a le droit de le ramener au dehors (où l'esclave se trouvait d'abord) ; si au contraire l'esclave a fui en Palestine pour l'extérieur (puis est revenu à l'intérieur), selon R. Yoschia au nom de R. Ḥiya le grand, le maître a le droit de ramener l'esclave même au dehors. R. Oschia Rabba (le grand) est du même avis ; selon R. Morenos, fils de R. Oschia Rabba, le maître n'a pas ce dernier pouvoir. R. Zeira dit que ces deux opinions ne sont pas opposées entre elles : la première se réfère à l'esclave habitué à s'enfuir (pour le punir, on autorise son maître à le ramener) ; l'autre avis dit que le maître n'a pas cette latitude, parce qu'il s'agit d'un esclave non enclin à fuir (et l'esclave une fois dehors est proclamé libre). R. Yossé explique cette divergence d'avis comme suit : la première opinion autorise le maître à ramener l'esclave, parce qu'étant aussi au dehors il n'en a pas perdu la possession ; l'autre avis le défend au maître, parce que ce dernier a perdu un moment son esclave (qui avait quitté son domaine).

Comme la Mischnâ dit en quels cas de vente d'un esclave celui-ci devient affranchi, ne pouvait-elle dire qu'il est permis au maître de le céder, si d'avance il établit la condition d'une vente temporaire ? Non, une telle condition n'étant possible qu'avec les grands, non avec les petits, c'est toujours défendu. Pourquoi, au sujet des petits, ne pas établir la condition avec le second maître ? C'est possible seulement lorsque ce maître sera un israélite, non avec un païen (et par suite l'affranchissement aura toujours lieu). R. Tabla céda son esclave et conditionna avec le second maître de pouvoir reprendre son esclave à un moment donné (contre remboursement). R. Isaac le forgeron avait des esclaves, qui s'enfuirent dans des villages (au dehors). Il vint demander à R. Imi

1. Il est permis de supposer que l'acquéreur laissera l'esclave à Lod, sis en Palestine. V. Tossefta au tr. *Aboda zara*, ch. 4. 2. Malgré la défense générale contraire. V. tr. *Kethouboth*, XIII, 11.

s'il est permis de les vendre là et de les reprendre plus tard (lorsqu'il aura les moyens) ? Si l'esclave a fui vers Oni [1], lui fut-il répondu, il sera interdit de le livrer à son maître ; si l'esclave a fui vers Anteris (qui n'appartient pas à la Palestine), on pourra le rendre au maître ; si enfin l'esclave s'est enfui à Aparchoris, la question est douteuse (la localité offrant des doutes par sa situation limitrophe). La servante de R. Aba b. Ada s'enfuit à Cilicia ; celui-ci consulta R. Mena sur son droit, et R. Mena lui répéta la règle émise par R. Imi. — « On ne donne pas pour racheter les prisonniers plus qu'ils ne valent ; c'est une règle d'utilité publique ; on ne doit pas chercher à faire prendre la fuite aux prisonniers (il faut les racheter) ; c'est aussi une règle d'utilité publique. R. Simon b. Gamaliel dit : c'est un précepte donné dans l'intérêt de ceux qui sont retenus en prison, » pour que ceux-ci ne soient pas enchaînés (et ne souffrent pas davantage). On a enseigné [2] qu'il ne faut pas acheter d'un païen des livres de la Loi, des phylactères, et des *mezouzoth*. Mais n'a-t-on pas enseigné qu'il est arrivé à un païen de Sidon de vendre ces objets, et comme le cas fut soumis aux sages, ils permirent de lui acheter ces objets religieux ? C'est que, dit R. Samuel b. Nathan au nom de R. Ḥama b. Ḥanina, il s'agit d'un prosélyte devenu juif qui a retourné plus tard à son mal (parmi les païens).

7. Celui qui répudie sa femme pour avoir entendu exprimer à son sujet un bruit fâcheux (peut-être calomniateur) ne pourra plus la reprendre, et il en est de même s'il l'a repoussée parce qu'elle avait prononcé un vœu à la légère. R. Juda dit : s'il s'agit d'un vœu dont beaucoup de personnes ont connaissance, le mari ne pourra pas reprendre la femme répudiée ; mais si ce n'est pas à la connaissance de plusieurs personnes, le mari peut la reprendre. R. Meir dit : pour tout vœu qui exige l'investigation d'un sage, le mari ne pourra pas la reprendre ; lorsque cette investigation n'est pas nécessaire, le mari peut revenir sur sa détermination. R. Eléazar ajoute [3] : les sages n'ont défendu le premier cas qu'à cause du dernier [4]. Sur ce, R. Yossé b. Juda raconta qu'à Sidon quelqu'un dit à sa femme : « que tout me soit interdit, si je ne te répudie pas, » et bien qu'il l'eût en effet répudiée, les sages lui permirent de la reprendre. D'ordinaire, cette reprise est interdite, par précepte d'utilité publique.

On a enseigné [5] : pourquoi les sages ont-ils dit que « celui qui répudie sa femme pour avoir entendu exprimer sur elle un bruit calomniateur ne pourra

1. Cette localité appartient à la Palestine, observe J. Lévy, *s. v.* Les commentaires prennent le mot Oni (= ὠνή) dans le sens *de contrat*. 2. J., tr. *Aboda zara*, II, 2, fin (f. 41a). 3. Cf., tr. *Kethouboth*, VII, 9. 4. En cas d'enquête du savant, nul préjudice ne peut arriver à la femme. Ceci n'est à craindre que lorsqu'il n'y a pas d'enquête, le mari peut alors arguer que s'il avait su pouvoir annuler le vœu de sa femme, il ne l'aurait pas répudiée. 5. Tossefta à ce tr., ch. 3 ; cf. ci-après, § 8.

plus la reprendre » ? C'est qu'après une telle répudiation, la femme a pu contracter une autre union et avoir des enfants issus de ce second mariage ; lorsqu'au bout de quelque temps le premier mari reconnaît la fausseté de la calomnie, il peut s'écrier : « Si j'avais su que la calomnie est fausse, je n'aurais pas répudié ma femme, m'eût-on encore donné cent Maneh pour me séparer d'elle ». A la suite de ces paroles, le divorce se trouverait annulé, et par la nullité conséquente du second mariage, les enfants issus de la seconde union seraient illégitimes ; tandis que si le mari sait qu'après avoir répudié la femme dans ces conditions il ne pourra plus la reprendre, il lui donnera dès le premier abord un divorce complet (sans restriction fâcheuse pour l'avenir). D'autre part, on a enseigné : il a été dit aussi que « si le mari a repoussé sa femme parce qu'elle avait prononcé un vœu à la légère, il ne pourra pas la reprendre. » C'est qu'après une telle répudiation la femme a pu contracter une autre union et avoir des enfants issus de ce second mariage ; lorsqu'après un laps de temps le premier mari s'aperçoit de la nullité du vœu, il peut s'écrier : « Si j'avais connu la nullité du vœu, je n'aurais pas répudié ma femme, m'eût-on encore donné cent Maneh pour me séparer d'elle. » A la suite de ces paroles, le divorce se trouverait annulé, et par suite de la nullité de la seconde union, les enfants issus de là seraient illégitimes ; tandis que si le mari sait qu'après avoir répudié la femme dans ces conditions, il ne pourra plus la reprendre, il lui donnera dès le premier abord un divorce complet (sans restriction fâcheuse pour l'avenir).

Quant à l'avis exprimé par R. Méir dans notre Mischnâ, R. Zeira dit : le mari n'a dû certes chercher qu'un prétexte à répudier sa femme, puisqu'il s'agit d'un vœu pour lequel il n'est pas besoin de l'investigation d'un sage (le mari pouvait donc l'annuler). De même (sur l'avis de R. Juda dans la Mischnâ), R. Zeira dit : il semble prouvé que le mari a dû seulement chercher un prétexte à répudier sa femme, car il s'agissait d'un vœu qui n'était pas connu de beaucoup de personnes (et le mari avait la faculté de l'annuler). Or, R. Eléazar dit que l'on a défendu un cas à cause d'un autre analogue[1]. En réalité, il serait juste que, même à cause d'un vœu exigeant l'enquête d'un savant, le mari puisse reprendre sa femme, car l'intervention d'un sage fait disparaître[2] le principe même du vœu (comme si celui-ci n'avait jamais existé) ; seulement, on a interdit la reprise de la femme à la suite d'un vœu qui n'exige pas cette enquête, à cause du vœu qui l'exige.

8. Celui qui a répudié sa femme parce qu'elle est d'une stérilité évidente ne pourra pas la reprendre, selon R. Juda ; les autres sages le permettent. Si après avoir épousé un autre dont elle a des fils elle réclame au 1er mari le douaire, (auquel elle n'avait pas droit comme femme

1. V. J., tr. *Kethouboth*, VII, 9 (t. VIII, p. 98) ; tr. *Qiddouschin*, II, 5 (f. 62c).
2. J., tr. *Nedarim*, VI, 8 (t. VIII, p. 204).

stérile répudiée), selon R. Juda, le mari peut lui dire : « Il valait mieux te taire que de parler inconsidérément[1] »

9. On ne rachète pas aux païens celui qui se vend à eux lui-même avec ses fils ; mais, après la mort du père, on rachète ses enfants (non responsables de cette cession). Si, après la vente d'un champ à un païen, un israélite le rachète de ce dernier, l'israélite offrira les prémices au Temple ; c'est un précepte d'utilité publique [2].

On a enseigné : aux termes de la Mischnâ, « celui qui a répudié sa femme parce qu'elle est d'une stérilité évidente ne pourra pas la reprendre. » C'est qu'après une telle répudiation la femme a pu contracter une autre union et avoir des enfants issus de ce second mariage ; après ce fait (en opposition complète avec la présomption de stérilité), le premier mari peut s'écrier : « Si j'avais su que ma femme puisse enfanter, je ne l'aurais pas répudiée, m'eût-on encore donné cent maneh pour me séparer d'elle. » A la suite de ces paroles, le divorce se trouverait annulé, et par suite de la nullité de la seconde union, les enfants issus de là seraient illégitimes ; tandis que si le mari sait qu'après avoir répudié la femme dans ces conditions il ne pourra plus la reprendre, il lui donnera dès le premier abord un divorce complet (sans restriction fâcheuse pour l'avenir). — Quant à l'avis contraire des autres sages, dit R. Zeira, il est basé sur ce qu'évidemment le mari cherchait un prétexte pour répudier sa femme ; car bien des femmes ainsi constituées se marient, et par la satisfaction qu'elles donnent au mari, celui-ci les garde pour épouse. Comment se fait-il que R. Juda, après avoir dit d'abord : « le mari ne pourra pas la reprendre », dise à la fin que le mari peut lui dire : « Il valait mieux te taire que parler inconsidérément » ? (Comment cette reprise serait-elle possible ?) En effet, dit R. Yoḥanan, ce n'est pas le nom de R. Juda qu'il faut lire à cette fin, mais celui de R. Méir. Aussi, l'on a enseigné au nom de R. Méir que le mari peut (en cas de revendication du douaire), objecter à la femme : « Il valait mieux te taire que parler inconsidérément. »

La Mischnâ (§ 9, disant de « ne pas racheter celui qui s'est vendu lui-même ») parle de celui qui s'est vendu pour la seconde fois ; mais, lors d'une première vente, on le rachète. Toutefois, celui qui s'est vendu aux Lydiens[3], même pour la première fois, ne devra pas être racheté. Ainsi, il est arrivé que quelqu'un s'est vendu à ces gens ; on communiqua le fait à R. Abahou, pour savoir ce qu'il décide : que voulez-vous, dit-il ? C'est peut-être pour se subvenir qu'il a agi ainsi[4]. — [5].

1. Si j'avais su avoir à te restituer ton douaire, je ne t'aurais pas répudiée ; et l'acte de divorce devenant nul, les enfants seront nés illégitimes. 2. Il ne faut pas s'habituer, en Palestine, à céder le sol aux païens, mais s'efforcer de le reprendre en cas d'aliénation. 3. En raison de leur gourmandise, les païens de Lydda passaient pour anthropophages. 4. Il faut donc le racheter. 5. Suit un passage traduit au tr. *Demaï*, V, 9 (t. II, p. 186).

Si quelqu'un a acheté de son prochain un champ pendant l'année de jubilé, selon R. Ila, il a acquis en même temps le sol ; selon R. Aba b. Mamal, il ne l'a pas acquis (il n'aura que les produits). Mais, objecta R. Aba b. Mamal à R. Ila, puisque, selon toi, l'acquisition du sol est faite en même temps, est-il loisible à l'acquéreur de creuser dans le sol des fosses, des puits, et des cavernes ? Non, répondit R. Ila, parce que le texte biblique dit (Lévit. XXV, 27) : *Il rentrera dans son bien ;* l'acquéreur devra rendre le sol dans son premier état. R. Jacob b. Aḥa exposa la question précédente devant R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch, ignorant que c'est déjà un objet de discussion entre eux. Or, selon R. Yoḥanan, l'acquéreur d'un champ en l'année du jubilé devra offrir les prémices et faire la lecture du passage biblique[1] qui accompagne cette offre (étant censé avoir acquis le sol même) ; selon R. Simon b. Lakisch, il sera dispensé de cette offrande. R. Éléazar b. R. Yossé dit au nom de R. Yossa : tous reconnaissent que cet acquéreur devra offrir les prémices ; il n'y a de désaccord qu'au sujet de la lecture biblique : selon R. Yoḥanan, l'offrande sera accompagnée de la lecture ; selon Resch Lakisch, elle ne sera pas accompagnée de la lecture.

## CHAPITRE V

**1. Ceux qui réclament pour un dommage (que l'animal d'un individu leur a causé) peuvent se faire payer du meilleur des champs[2] ; les créanciers seront payés par la classe moyenne des champs ; enfin la femme qui réclame le douaire ne peut prendre que de la classe inférieure. R. Simon b. Gamaliel[3] dit : la femme qui réclame le douaire peut également se faire payer de la classe moyenne.**

Par raisonnement à fortiori déduit « des dommages », on sait que les réclamations pour consécration au culte sont payables par les meilleurs champs. R. Aba b. Papi dit devant R. Yossé : à quel cas s'applique cette déduction ? On ne saurait l'appliquer à l'appropriation équivalente au dommage sacré, puisqu'il a été enseigné[4] : On déduit de l'expression biblique *s'il a frappé le bœuf de son voisin* (Exode XXI, 35) que la pénalité en question n'est pas applicable au bœuf consacré ; il ne saurait s'agir non plus d'un dommage corporel, puisque R. Ḥiya a enseigné[5] que l'on tient compte des dommages à l'égard d'un particulier, non envers le culte du Très-Haut. Il faut donc admettre qu'il s'agit du cas suivant : Quelqu'un s'engage à payer cent Manèh au culte ; il ne faut pas croire alors que le Trésor sacré passe pour un simple

1. Deutéron. XXVI, 3 à 10 ; tr. *Biccourim*, I, 1. 2. Il y avait 3 classes de champs, les meilleurs, les moyens, les pires ou inférieurs. Cf. J., tr. *Kethouboth*, XII, 4. 3. L'édition de la Mischnâ selon le *Talmud Babli* a : R. Meir. 4. Tr. *Baca Qamma*, IV, 3. 5. Tossefta, *ibid.*, ch. 4.

créancier, qui fait payer par la classe moyenne des champs ; c'est pourquoi il a été dit : « Ceux qui réclament pour un dommage peuvent se faire payer par le meilleur des champs », et à plus forte raison il en est de même pour les consécrations. On a enseigné que R. Ḥiya dit[1] : soit pour un dommage entier qui est survenu, soit pour un demi-dommage, on se fait rembourser à l'aide des biens hypothéqués (des meilleurs). On comprend cette remarque pour un dommage complet (que l'on pourrait supposer équivalent à une simple créance) ; mais comment l'expliquer pour un demi-dommage (accompli p. ex. par un bœuf inaccoutumé à frapper), puisque ce dommage devra être réparé par le corps même qui a frappé ? On peut l'expliquer, répond R. Yossé, en disant qu'il s'agit d'un bœuf innocent jusque-là, qui a frappé, et que son maître a vendu ; or, à la suite de cette vente valable, l'individu lésé a recours sur l'acquéreur, en raison de son droit primordial d'hypothèque sur l'animal. Les rabbins de Césarée répondent autrement : il s'agit du cas où l'animal a été saisi pour paiement d'une dette (après un procès). Mais alors la réclamation devra seulement s'adresser aux biens moyens (comme pour une simple dette) ? Comme le principe du paiement d'un dommage se traite sur le pied du meilleur champ, il en sera de même ici (malgré l'immixtion d'une autre dette).

Il est dit des dommages (ibid. XXII, 5) : *il paiera avec le meilleur de son champ* ; le possessif sert à exclure en ce cas les champs d'autrui, ou l'hypothèque sur les meilleurs biens, et du terme *sa vigne* on conclut à l'exclusion de la sainteté (non plus payable de cette façon). A quel cas se réfère ce dernier sujet d'exclusion ? Ce ne saurait être lorsqu'après avoir causé un dommage le propriétaire consacre sa vigne au culte, puisqu'il a déjà été enseigné [2] : lorsque quelqu'un a consacré au culte 90 Maneh et que d'autre part sa dette s'élevait à cent Maneh, il faudra ajouter un dinar pour racheter ces biens, engagés au préalable, soit pour dette, soit pour douaire (donc une dette antérieure prime la consécration, sans que le dommage subi équivaille à une simple créance) ; et l'on ne saurait non plus supposer le cas d'une consécration de la vigne, avant d'avoir causé le dommage, puisque l'on sait déjà (selon l'énoncé ci-dessus) qu'en vertu des termes *le bœuf de son prochain*, la pénalité prévue par le texte biblique est inapplicable à la sainteté. De quel cas donc s'agit-il ? Il est possible, répond R. Judan, que l'on ait eu en vue un bœuf déjà consacré qui passait sur le champ d'un simple particulier (si là ce bœuf en a blessé un autre, le maître sera dispensé du paiement). Mais, lui objecta R. Mena, nous parlons forcément d'un sol consacré (l'exclusion à déduire de l'expression *sa vigne* se réfère à la sainteté) ; comment donc supposer que le bœuf consacré se trouvait dans un champ profane ? C'est donc qu'il s'agit de quelqu'un qui s'est engagé à payer cent Maneh au trésor sacré, dette qu'il ne peut acquitter qu'en cédant sa vigne ; puis son bœuf est allé en blesser un autre dans un autre champ : on aurait pu croire, comme en présence de dommages constatés, d'une part, et d'une dette verbale contractée

1. Tossefta au tr. *Kethouboth*, ch. 2. 2. Tr. *Erakhin*, VI, 3.

devant témoins d'autre part, la réclamation pour dommages prime la dette, qu'il en serait de même ici, et qu'en conséquence ici aussi la réclamation pour dommage prime la consécration; c'est pourquoi il a fallu dire que, par l'expression *sa vigne*, on exclut la sainteté (lorsque celle-ci a des droits à la première hypothèque, elle passe avant tout).

L'expression *son champ* sert à exclure les biens mobiliers, et par le terme *sa vigne* on exclut le bien qui doit survenir (futur), comme celui que l'on a déjà en sa possession. Ainsi, la 1re déduction s'applique à ceux qui, au premier moment, ne veulent pas accepter de biens mobiliers en paiement lorsqu'il y a un bien foncier (fût-il consacré). Cette règle est conforme à l'enseignement qui dit : par le texte biblique (le terme *champ*), on sait que l'on paie le dommage par le sol, et l'on sait, en outre, qu'il est loisible de le payer par de l'argent, en vertu de ces mots (ibid.) : *Il rendra l'argent à ses maîtres.* Or, on ne saurait dire que le paiement par le sol est indispensable (au besoin, l'argent sera aussi valable), ni prétendre que l'argent sera l'élément essentiel présenté en dédommagement (sans la faculté d'échange) ; sans quoi, les rabbins l'y contraindraient en principe. Cependant, on sait le contraire, et l'on assigne seulement des terres, pour réclamations de dommage, si le débiteur en a (donc l'échange d'argent en biens-fonds n'est pas indispensable). La 2e déduction consiste en ce que, par le terme *sa vigne,* on exclut le bien qui doit arriver (futur) comme celui que l'on a déjà en sa possession. Il s'agit p. ex., dit R. Eleazar au nom de R. Nissa, du cas où le père a creusé une fosse, la cause première d'un dommage effectué par le fils du vivant de son père (alors que le fils était insolvable), puis le père en mourant laisse des biens à son fils : il ne faut pas croire alors que les biens de cette succession sont d'avance hypothéqués au profit de l'individu lésé ; c'est pourquoi il est dit : par l'expression *sa vigne*, on exclut le bien qui doit arriver (futur) comme celui que l'on a déjà en sa possession.

Pour le « meilleur champ » et « la meilleure vigne » à payer, on estimera les biens de celui qui a lésé, dit R. Ismaël ; selon R. Akiba, on estimera les biens de celui qui est lésé. Contre cet avis de R. Akiba, il fut objecté : comment se fait-il que l'on tienne compte, selon lui, des biens du lésé qu'il s'agit de dédommager ? Voici, fût-il répondu, comment il faut l'entendre : le tribunal jugera quel champ conviendra le mieux à ce dernier, et il fixera en conséquence son estimation de prix à imposer à celui qui le doit. C'est ainsi qu'il a été enseigné : Il ne faut pas croire que si p. ex. l'incendie a dévoré le meilleur champ, on prendra comme point d'estimation le meilleur champ du débiteur, et si le dommage a porté sur le plus mauvais, on les estimera d'après la valeur du plus mauvais ; on ne saurait procéder ainsi, car le meilleur sol, à côté du plus mauvais, a une grande valeur, et si l'on comptait ainsi, on avantagerait par trop le lésé aux dépens de celui qui a causé le dommage. On agira donc ainsi : on suppose toute la propriété composée de champs supé-

1. V. B., tr. *Bava bathra*, f. 55a.

rieurs, d'après lesquels aura lieu l'estimation du dommage à payer ; ou, si le dommage est survenu dans un champ inférieur, on l'estimera d'après ce sol inférieur, de telle sorte que le paiement d'un champ supérieur ou d'un champ inférieur se fera d'après son équivalent exact. — Par quel motif, selon R. Akiba, « ceux qui réclament pour un dommage subi peuvent-ils se faire payer du meilleur des champs » ? Ce ne saurait être d'après le texte légal, (lequel, selon R. Akiba, comporte l'estimation selon le bien du lésé), et il faut admettre la justification des rabbins (émise dans cet enseignement) : Il a été dit que ceux qui réclament pour un dommage subi peuvent se faire payer du meilleur des champs, pour empêcher les voleurs de causer des dommages, et l'homme coupable sache l'égalité de peine qui l'attend, soit pour le brigandage, soit pour le dommage causé, car, au lendemain, le tribunal examinera quel est son plus beau champ et le lui enlèvera. Cette interprétation est fondée sur le verset (précité), qui dit : *Il paiera avec le meilleur champ et la meilleure vigne.*

On sait ainsi comment il faut restituer le sol ravagé ; quant aux objets mobiliers, on déduit la règle de celle du sol ; comme celui-ci sera remboursé du meilleur, il en sera de même pour les biens meubles. Pour les simples dettes, on a recours à « la classe moyenne des champs », afin d'éviter les fraudes ; car il pourrait arriver, en voyant la bonne qualité du champ de son voisin, de lui prêter de l'argent pour arriver ensuite (par ce subterfuge), à lui enlever son champ. Mais si l'on éprouve cette crainte, on devrait fixer la restitution du champ à l'aide des terrains inférieurs ? C'est, dit R. Judan, pour ne pas fermer la porte[1] aux emprunteurs (en leur faisant craindre d'être payés du plus mauvais) ; au moment d'un autre emprunt à contracter, il se peut que l'on ne trouve plus d'autres prêteurs (disposés à prêter dans ces conditions défectueuses). — R. Siméi a interprété l'expression (du Deutéron., XXIV, 11) *et l'homme*, en l'appliquant au délégué du tribunal[2] : Si le créancier se présente pour se faire payer, il réclame la meilleure terre, tandis que le débiteur ne voudra donner que le sol de la dernière classe ; c'est alors que le délégué du tribunal intervient, et, à titre de mesure intermédiaire, fait donner le sol de classe moyenne. R. Ismaël dit : selon les termes de la Loi, le débiteur fera valoir son droit (et payer par le sol inférieur), comme il est dit (ibid.) : *Celui dont tu es le créancier devra t'apporter le gage hors de chez lui* (seulement, par décision rabbinique, on a recours au sol de valeur moyenne). On sait ainsi la règle pour l'objet mobilier (qui est à *porter dehors*); mais d'où sait-on que le sol à restituer sera aussi de classe moyenne ? On le sait par analogie avec l'objet mobilier, et tous deux seront payables par un terrain de classe moyenne.

1. V. même tr., I, 5 fin (t. VIII, p. 262). 2. On entend par là, dit le commentaire *Pné-Mosché*, que selon R. Siméi l'attribution d'un sol de classe moyenne pour paiement d'une simple dette est d'ordre légal.

Ceci est évident[1] : lorsqu'un prêt a été nié par le débiteur (que le créancier ne saurait réclamer de suite), la 7e année ne motive pas de prorogation ; mais s'il s'agit d'une dette niée d'abord, puis confirmée, la 7e année provoque la prorogation (puisque le créancier pourrait en réclamer le montant). Seulement, demanda R. Jérémie, en est-il de même au point de vue de la règle financière, en ce sens que le prêt nié de suite par le débiteur pourra être réclamé par le créancier, comme le prêt d'abord nié, puis confirmé, pourra être réclamé sur le terrain moyen ? (question non résolue). S'il n'y a que des terrains supérieurs (servant d'hypothèque à diverses dettes et paiements à effectuer), les ayants-droit seront payés par ces terrains ; s'il n'y a que des terrains moyens, ils serviront de même, comme lorsque tous les terrains sont de classe inférieure ils servent également à payer les diverses dettes. Si parmi les terrains les uns sont de classe supérieure et les autres moyens, les demandeurs, pour dommage subi, seront payés par les meilleurs, mais les simples dettes et le douaire seront payés par le sol moyen. Si les terrains sont les uns moyens, les autres inférieurs, les premiers serviront à payer les dommages et les simples dettes ; les derniers, au douaire. Lorsque son meilleur terrain vaut plus que les terrains supérieurs de chacun, il a le même titre de supérieur, de même que si son terrain moyen est supérieur à celui des autres sols moyens, il reste estimé comme moyen, et si son terrain de dernière classe est supérieur à la dernière classe des autres, il reste estimé comme dernier. Mais, demandèrent R. Zeira et R. Ila, si son meilleur terrain équivaut au moyen des autres hommes, quelle sera la règle ? On peut résoudre cette question à l'aide de ceci : si les terrains sont les uns moyens, les autres inférieurs, on réglera les dommages et les simples dettes avec les premiers ; les inférieurs serviront à solder le douaire ; or, comme en présence de terrains supérieurs et d'autres de classe moyenne, les réclamations pour dommages passent avant les simples dettes, ces dernières étant réglées à l'aide des terrains moyens, de même, en présence de terrains moyens et d'autres inférieurs, les réclamations pour dommages l'emportent sur les simples dettes, lesquelles seront réglées à l'aide des terrains inférieurs (on tient donc compte de la proportionnalité, et non de l'équivalence avec d'autres). Ceci ne prouve rien, dit R. Yossé b. Aboun au nom de R. Ḥisda, car on peut supposer le cas où le débiteur a eu d'abord un terrain supérieur, qu'il a vendu, de sorte que déjà les simples dettes sont à payer sur le sol moyen —[2].

2. Le demandeur ne peut pas saisir les biens hypothéqués, si le défendeur possède encore des biens libres, quand même ces biens seraient de la classe inférieure (et que les biens vendus seraient d'une autre classe, que le demandeur aurait droit de prendre s'ils n'étaient pas ven-

1. V. tr. *Schebiith*, X, 2 fin (t. II, p. 428). 2. Suit une page traduite au tr. *Kethouboth*, XII, 4 fin (t. VIII, pp. 146-7).

dus). Ceux qui se font payer des biens des orphelins ne peuvent prendre que les champs de la classe inférieure [1].

3. On a établi comme loi d'utilité publique, qu'aux cas suivants le demandeur ne puisse pas se faire payer des biens vendus par le défendeur, savoir : pour les produits du champ [2], ou pour son amélioration [3], ou pour la nourriture de la veuve et des filles orphelines (qui ont droit à être nourries des biens de l'héritage de leurs frères). On a encore établi pour l'utilité publique cette loi [4] : celui qui rend les choses qu'il a trouvées, à l'ancien propriétaire qui les a perdues, n'est pas obligé de prêter serment (si le propriétaire prétend qu'il y en avait davantage).

Ces lois ont été établies, dit R. Ḥanina, à défaut de détermination précise. Ainsi, lorsque Ruben vole un champ à Simon qu'il vend à Lévi, puis Simon vient reprendre son bien à Lévi, ce dernier sera remboursé de son capital sur les biens-immeubles de Ruben, hypothéqués en sa faveur, et Simon réclamera la jouissance « des produits » sur les biens libres (mobiliers) de Ruben. De plus, si Lévi a donné de « l'amélioration » à cette terre, il réclamera le capital (primordial) sur les immeubles de Ruben, et le montant de « l'amélioration » sera payable sur les biens restés libres de Simon. Toutefois, dit R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, il faut que l'achat effectué par Lévi ait précédé la plus-value du sol acquis (de Ruben) ; mais lorsque l'amélioration de l'un a précédé l'achat fait par l'autre, Lévi peut réclamer la plus-value même sur les immeubles de Simon. R. Aba ou R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : la règle de procédure (pour les reprises à effectuer par le volé) sera la même à l'égard de « la jouissance des produits ».

Quant à la revendication par l'acquéreur Lévi sur les biens du volé pour sa plus-value, si p. ex. Lévi a déboursé 4 dinars, et que le sol en vaut maintenant 6, Lévi réclamera les 4 dinars sur les immeubles de Ruben, et il se fera payer les 2 dinars d'excédant sur les biens libres de Simon. R. Abin dit au

1. La *Guémara* sur ce paragraphe est déjà traduite au tr. *Kethouboth*, IX, 8 (t. VIII, p. 123). 2. P. ex., dit Raschi, A vend un champ à B qui l'a cultivé, puis il se trouve qu'A n'avait pas le droit de vendre ce champ ; ce champ appartenait à un autre qui le reprend avec ses produits. B réclame donc d'A de lui payer le capital et les produits. En ce cas, B peut se faire payer pour le capital des biens vendus par A postérieurement à son achat, mais pour les produits, il ne peut saisir que les biens libres qu'A possède encore. Cf. tr. *Kethouboth*, XII, 2 (t. VIII, p. 144). 3. Si p. ex. B avait amélioré le champ que l'ancien propriétaire lui a enlevé avec les améliorations, B ne peut saisir pour ces améliorations que les biens libres non encore vendus par A. 4. Cette dernière règle est omise dans les éditions du *Talmud* jérus. qui ont suivi l'édition de Venise ; mais celle de Jitomir l'a rétablie, comme bien d'autres passages essentiels.

nom des rabbins de là-bas (de Babylone) : ce n'est pas entrer à l'état d'autorisé dans la possession d'autrui[1], et en présence du doute, sa faculté doit être négative à l'égard de Ruben (donc, selon eux, il n'y a pas de raison pour restituer à Lévi au-delà de sa dépense faite). Selon R. Yossé b. R. Aboun au nom des rabbins de là-bas, ce n'est pas sans autorisation qu'il est entré en possession, et en présence du doute la faculté prédomine auprès de Simon (pour réclamer même l'excédant de la dépense en plus-value).

Ruben volant un champ à Simon, le vend à Lévi, lequel à son tour le donne en présent à Juda ; puis Simon reprend son bien à Juda. Ce dernier ne peut rien revendiquer auprès de Lévi, dont c'était un simple don ; mais Lévi peut revendiquer ses droits sur les biens de Ruben, lequel a opéré la vente. Ruben ne peut pas arguer contre Lévi que celui-ci n'a fait que remettre un don ; car Lévi peut lui répliquer : J'ai voulu lui faire une donation, et, en équivalence, il me fera un autre bien[2]. Voici un autre cas : Ruben ayant volé un champ de Simon, en fait don à Lévi, lequel à son tour le vend à Juda ; puis Simon reprend son bien à Juda. Ce dernier réclame le remboursement de sa dépense auprès de Lévi, qui a vendu le champ ; mais Lévi ne peut rien revendiquer auprès de Ruben, puisqu'il s'agit d'un don, et l'on sait, comme l'a dit R. Yossé au nom des rabbins, qu'il n'y a pas d'hypothèque en garantie d'un don. D'autre part, Ruben avait volé un champ à Simon qu'il vend à Lévi, et avant qu'il ait achevé d'écrire le contrat de reprise de sa rapine, Simon meurt, à qui sera attribué ce sol ? R. Houna et R. Ḥiya, fils de Rab, diffèrent d'avis à ce sujet : l'un dit que si le contrat de reprise à Lévi (avant la mort de Simon) est écrit, l'immeuble est à Ruben, et au cas contraire, ce bien est attribué à Lévi ; l'autre dit qu'en tous cas, que le contrat soit rédigé ou non, le terrain reste attribué à Lévi. Il est logique, dit R. Mena, que ce bien reste à Ruben, qui pourrait avouer à Lévi lui avoir vendu ce qui ne lui appartenait pas (fait de nullité). Selon R. Yossé b. R. Aboun, il paraît que ce bien doit rester à Lévi, lequel peut arguer (à Ruben, pour se dégager) : « tu as voulu me vendre un bien qui était alors en ton pouvoir, cession que je trouve bonne » (n'étant pas démuni) —[3].

Une décision juridique fut obtenue par Sippora, fille d'Absalom, ainsi conçue : « R. Simon et R. Jacob b. Idi, au nom de R. Simon b. Aba, déclarent que, d'accord avec d'autres docteurs, le montant de sa nourriture devra être prélevé pour elle sur les biens mobiliers de la succession de son mari, selon l'usage de sa ville. » Rab ayant écrit à Rabbi une lettre de consultation, la soumit à l'opinion de R. Ḥiya le grand, lequel répondit entre les colonnes de cette lettre (entre un sujet et l'autre) par ces mots : Si les orphelins ont vendu l'héritage paternel on prélèvera, même sur les immeubles, le montant servant

1. Lorsque Lévi a acquis le bien volé de Simon, il l'a pris sans autorisation, comme l'explique le commentaire *Qorban 'éda* ; tandis que le comment. *Pné-Mosché* suppose la phrase interrogative. 2. Maintenant, je reste frustré. 3. Suit un passage traduit au tr. *Kethouboth*, VI, 6 (t. VIII, p. 88).

à entretenir les filles, mais non pour les nourrir. Or, lorsqu'il vient d'être question d'une « hypothèque », par qui cette hypothèque a-t-elle été faite ? (Par le père, ou par les fils ?) Lévi a enseigné (en réponse) : peu importe que l'hypothèque ait été faite par le père ou par les fils, on peut réclamer sur les immeubles le montant pour entretenir les filles, non pour les nourrir. R. Aba dit au contraire : il ne saurait être question là du cas où le père a hypothéqué les biens, mais seulement de l'hypothèque par les fils ; car, contre le cas de l'hypothèque par le père, on peut objecter que puisque déjà du vivant du père on ne peut rien réclamer aux acquéreurs pour l'entretien des filles, il en est à plus forte raison de même après le décès du père (il s'agit donc de l'hypothèque par les fils).

R. Hama b. Ouqba dit au nom de R. Yossé b. Hanina : après le mariage des filles, la veuve sera nourrie même sur le immeubles (comme un héritier). R. Aba son neveu et R. Juda, neveu de la sœur de R. Hanina, disent au nom de R. Yossé b. R. Hanina : si même les filles sont mortes (de sorte que le mari a hérité de leur vivant), la veuve sera nourrie sur les biens immeubles. Comment considère-t-on les petits-fils (au point de vue de leur obligation de nourriture vis-à-vis de la veuve) ? Les fils des fils, répondit R. Mena, sont considérés [1] comme les propres fils (et si ceux-ci sont morts, les petits-fils seront débiteurs) : selon R. Yossé, ils ne sont pas semblables aux fils (et comme créancière pour le douaire, la femme n'aura de droit que sur la plus mauvaise terre). R. Samuel, fils de R. Yossé b. R. Aboun et R. Mathnia, assis ensemble pour se livrer à l'étude, avaient supposé que les petits-fils dont il est question ici devraient subir la même règle que les petits-fils ordinaires (au point de vue de la transmission des dettes). Non, lui dit R. Yossé b. R. Aboun, au moment même du décès de leur père, les petits-fils sont subitement devenus héritiers par la loi (et ladite veuve n'est pas leur créancière).

On a enseigné ailleurs [2] : Si le demandeur dit : « tu devais à mon père un Maneh (= 100 zouz) », et le défendeur répond ne devoir que 50 zouz, il est acquitté (sans avoir à prêter serment pour le reste), car il est considéré comme un homme qui ayant trouvé la perte d'autrui la lui rend. C'est là, dit R. Eléazar, l'adoption d'une mesure rabbinique, la même qui a été introduite pour la trouvaille, puisqu'il est dit ici (§ 3) : Celui qui restitue un objet trouvé n'est pas tenu de prêter serment, règle instituée par utilité publique. La Mischnâ, dit R. Aba, parle du cas où le demandeur prétend que la trouvaille devait être p. ex. de 2 bœufs ; mais si le défenseur dit avoir trouvé 2 bœufs, qu'il déclare avoir rendus tous deux, tandis que le demandeur prétend n'en avoir reçu qu'un, en ce cas de discussion sur la restitution complète ou partielle, les rabbins n'ont pas établi leur règle. Selon R. Pedath au nom de R. Yohanan, les rabbins ont établi ici une règle qui en principe était déjà un ordre légal. Ainsi (quant à la dispense légale de jurer) il a dit : On aurait pu croire que si le demandeur réclame 2

1. V. tr. *Yebhamoth*, VI, 6 (t. VII, p. 94), et tr. *Kethouboth*, IV, 8 (t. VIII, p. 60).
2. Tr. *Schebouoth*, VI, 1.

bœufs perdus, et le défendeur dit n'en avoir trouvé qu'un, celui-ci est tenu de prêter serment ; mais comme il est écrit (Lévit. V, 21) : *ou s'il trouve un objet perdu qu'il nie, il devra jurer etc.*, on exclut celui qui ne *nie* pas (s'il y a aveu partiel). Si le demandeur dit : je me trouvais placé au sommet du toit et je t'ai vu conduire 2 bœufs liés ensemble, que tu m'amenais tous 2 enchaînés, tandis qne le défendeur prétend avoir conduit un seul bœuf, en ce cas les rabbins n'appliquent pas leur règle [1]. De même, leur règle n'est pas applicable au cas où le demandeur dirait : « j'ai assisté mon père à son lit de mort lorsqu'il t'a réclamé cent zouz, que tu as reconnu devoir », tandis que le défendeur dit avoir seulement reconnu une dette de 50 zouz.

4. Le maître de maison sur lequel les orphelins s'appuient (auquel est confiée la gestion de leurs biens), ou que leur père avait désigné d'avance pour être leur tuteur (ἐπιτρόπος), sera tenu de rédimer les fruits que ceux-ci mangeront. Si le père des orphelins a nommé pour eux un tuteur, celui-ci est obligé de prêter serment sur sa gestion (si les orphelins devenus majeurs l'exigent) ; mais si c'est le tribunal qui l'a nommé tuteur il n'est pas obligé de prêter serment [2]. Abba Saül dit le contraire [3].

(4). Si un individu a rendu impure l'oblation qui est à un cohen (qu'il est défendu de manger impure), ou s'il a fait des libations avec le vin d'un autre (ce qui fait qu'on ne peut plus boire ce vin), ou s'il a mêlé aux produits des champs un peu d'oblation, ce qui fait que personne ne peut plus les manger, excepté un cohen, pour tous ces faits commis involontairement, l'auteur sera dispensé de payer; s'il les a faits volontairement, il doit payer le dommage. Aussi, les cohanim qui ont de plein gré rendu impropre un sacrifice offert au Temple seront coupables.

4. R. Yoḥanan dit [5] : en principe, on ne nomme pas de tuteur chargé d'assister les mineurs en justice s'ils sont débiteurs, mais seulement pour leur faire valoir un avantage, et si ensuite il résulte des débats qu'ils sont coupables, ils n'ont qu'à se soumettre à la condamnation. Selon R. Yossé b. Ḥanina, ni en principe, ni à la fin (après coup), on ne leur assigne de défenseur juridique, soit qu'il s'agisse d'acquittement, soit d'une condamnation. N'y a-t-il pas une Mischnâ opposée à l'avis de R. Yossé b. Ḥanina, qui dit : « Si des gens ont été frappés par le bœuf d'un sourd-muet, ou d'un mineur, on nommera pour ce dernier un tuteur, devant lequel ces attestations devront se produire et auquel la condamnation sera notifiée » ? Là c'est différent, fut-il répondu, et cette juridiction a été établie pour empêcher qu'un tel bœuf ne fasse un dommage

1. La similitude n'est pas complète entre le présent cas et celui de l'aveu partiel d'une dette paternelle, dans la Mischnâ précitée. 2. Cf., tr. *Schebouoth*, VII, 9. 3. Nommé par le père, le tuteur ne jurera pas ; il jurera si le tribunal le nomme. 4. En tête du paragraphe, se trouve un passage déjà traduit, tr. *Troumoth*, I, 1 (t. III, p. 5). 5. J., tr. *Bava Qama*, IV, 2 (f. 2b).

(et qu'il soit gardé par le représentant de l'intéressé). — Si le bœuf appartenant à des mineurs pourvus d'un tuteur cause un dommage, qui sera responsable de ce fait et devra le payer? Selon R. Yoḥanan, le montant sera pris sur les biens des orphelins ; selon R. Yossé b. Ḥanina, on le prendra sur les biens du tuteur. Du reste, si même R. Yoḥanan n'exprimait pas son avis formellement, on le déduirait de ce qu'il a dit plus haut : « S'ils sont condamnés, ils n'ont qu'à se soumettre à la sentence » (ce qui implique que le paiement du dommage est à leur propre charge). « Le tuteur nommé d'avance par le père des orphelins est obligé de prêter serment sur sa gestion », parce que celui qui n'a pas l'habitude de juger les hommes ne peut pas savoir qui est digne de foi ; mais si le tuteur a été choisi par le tribunal, il sera dispensé de prêter serment, parce que le tribunal sait distinguer les personnes auxquelles il accorde sa confiance, et elles sont évidemment dignes de foi. « Aba Saül dit le contraire », savoir : si le tuteur a été désigné d'avance par le père des enfants, il ne sera pas tenu de prêter serment, parce qu'il peut observer avoir accepté cette charge par une pure complaisance (qu'il eût refusée en cas de prévision d'un serment) ; mais si le tuteur a été nommé par le tribunal, il pourra être contraint à la prestation de serment, car cette nomination par le tribunal équivaut à une récompense (cette désignation officielle est une preuve publique de confiance). — L'avis exprimé plus haut par R. Yoḥanan (qu'en cas de dommage causé par l'animal des mineurs ceux-ci sont responsables), est conforme à l'avis des rabbins d'ici (de ne pas imposer de serment au tuteur nommé par le tribunal) ; l'avis contraire de R. Yossé b. Ḥanina est d'accord avec celui d'Aba-Saül (lequel n'éprouve pas la crainte qu'en cas de nomination par le tribunal) le tuteur se retirerait s'il devait jurer. Toutefois, la conformité entre l'avis exprimé plus haut par R. Yoḥanan et celui des rabbins d'ici n'est pas absolue ; car il peut admettre l'avis d'Aba-Saül ici, et reconnaître pourtant que l'homme payerait volontiers pour avoir l'agrément d'être officiellement reconnu digne de foi (tandis qu'il refuserait la charge de tuteur s'il était exposé à payer le dommage). De même, la conformité entre l'avis exprimé plus haut par R. Yossé b. Ḥanina et celui d'Aba-Saül ici n'est pas absolue, car il se peut qu'il adopte l'avis exprimé ici par les rabbins, tout en reconnaissant que l'homme cherche avant tout à échapper au devoir de jurer (et refusera, en cette prévision, la charge de tuteur), tandis que l'on se préoccupe moins d'éviter la possibilité d'un paiement à effectuer (et cette dernière cause ne suffit pas à refuser la charge du tuteur).

R. Judan[1], avant d'entrer à la salle d'études, avait rencontré R. Mena, et demandé ce qu'en ce jour on avait exposé de nouveau dans la réunion. Voici, lui répondit R. Mena, ce qu'a dit R. Yossé : Rendre impur un objet pur du prochain ne constitue pas un acte (susceptible de provoquer le dédommagement, et il n'y aura rien à payer). Ainsi il a été enseigné[2] : Si un homme a volé de l'oblation, et que celle-ci, à la suite du vol, soit devenue impure, il

1. V. J., tr. *Bava Qama*, IX, 3 (f. 6ᵃ). 2. *Ibid.*

suffit au besoin de la restituer au volé telle qu'elle est, sans payer pour cela la diminution de valeur. Ceci ne prouve rien, fut-il répliqué, car il peut s'agir dans cette Mischnâ du cas où l'oblation est spontanément devenue impure, et l'on n'en peut rien conclure pour le cas où un homme aurait suscité l'impureté en question. De même, on l'a appris à l'aide de la Mischnâ suivante [1] : Si quelqu'un, chargé de prononcer une décision légale absout ce qui est condamnable, ou condamne ce qui est à absoudre, rend impur ce qui est pur, ou déclare pur ce qui est impur, il devra payer de sa bourse l'équivalence de son erreur (cause de la dépréciation consciente de l'objet en question : donc, cet acte de rendre impur ce qui ne l'était pas est un fait qui entraîne l'obligation de payer le dommage) ; car, dit R. Jérémie au nom de Rab, il s'agit du cas où l'impur a touché la main de cet homme, qui par son contact a sciemment rendu l'objet impur (pour confirmer la décision), et de même Samuel dit qu'il s'agit d'une impureté communiquée par la main (voilà pourquoi le dédommagement est dû).

R. Juda b. Lévi dit : il serait juste que même l'auteur involontaire de l'une de ces sortes de dommages soit condamné à payer le montant (et même un dommage non palpable doit être considéré comme tel) ; seulement, on a dit qu'il en est dispensé, parce que l'intéressé aurait dû mettre au courant l'inculpé. D'autre part, R. Yoḥanan dit : même l'auteur volontaire de ces dommages devrait être dispensé de payer le montant (puisqu'il s'agit d'un dommage difficile à voir), et pourtant il a été dit qu'en ce cas l'auteur du dommage devra le payer : c'est à titre d'amende (pour le punir de sa mégarde). En faveur de l'avis de R. Yoḥanan (que le devoir de payer en ce cas est une simple règle rabbinique), on peut invoquer notre Mischnâ, disant : « Si un individu a rendu impure l'oblation qui est à un cohen, ou s'il a fait des libations avec le vin d'un autre, ou s'il a mêlé aux produits des champs un peu d'oblation, pour tous ces faits commis involontairement, l'autre sera dispensé de rien payer ; s'il les a accomplis volontairement, il devra payer le dommage. » Donc, R. Yoḥanan dit bien que la condamnation n'est imposée qu'à titre d'amende. Un autre enseignemement confirme cet avis de R. Yoḥanan, en disant : si l'on charge d'un joug la génisse de son prochain (ce qui la rend impropre à certaines cérémonies du culte [2] et diminue sa valeur), on sera dispensé de tout paiement par règle humaine, mais on le devrait par voie céleste (pour cause d'amende).

Jusqu'à présent, on sait par la Mischnâ que pour le fait involontaire on est dispensé, si l'on a cru avoir devant soi un objet profane (que l'on a rendu impur) ; mais si l'on savait avoir de l'oblation devant soi, sauf à supposer qu'il est permis de la rendre impure, quelle sera la règle ? On peut la déduire de ce qu'il est dit : Au Temple si des cohanim ont sciemment détourné de leur but sacré des victimes sacrifiées, ils doivent payer le dommage qu'ils ont ainsi

1. Tr. *Bekhoroth*, IV, 3. 2. Pour servir p. ex. à donner des cendres d'aspersion (Nombres, XIX, 2). En ce cas, le dommage est intrinsèque, non apparent.

causé (mais involontairement, ils seraient dispensés). Or, de quels objets peut-il s'agir là ? Il ne saurait être question d'objets profanes mis par mégarde dans cet état d'inaptitude, puisque le terme *Pigoul* (ou sacrifice rendu impropre par une distinction étrangère à leur but) n'est pas applicable aux objets profanes ; il faut donc admettre que le cohen savait avoir devant lui des consécrations, seulement il supposait qu'il est permis de les rendre impropres par une destination étrangère à leur but ; de même ici, on peut supposer que l'individu qui a suscité l'impureté de l'oblation savait ce qu'il a devant lui, seulement il s'imaginait qu'il est permis de la rendre impure. R. Ḥouna dit au nom de Rab (au sujet « des libations avec le vin d'un autre ») qu'il s'agit du cas où cet homme a fait seulement le mélange[1]. Mais s'il a fait la libation, puis l'a mélangée avec un autre vin, sera-t-il tenu de la payer? Il faut disjoindre les pénalités, et pour le premier fait (l'idolâtrie) la pénalité sera la mort ; pour le second (le dommage), il faudra payer. Mais, objecta R Aba, si un homme tue quelqu'un en lui brisant une bouteille sur la nuque, sera-t-il d'abord tué, puis tenu de payer la bouteille brisée? De même, objecta R. Yossé, quelqu'un incendie les gerbes de blé de son prochain au jour du sabbat ou du grand pardon, sera-t-il d'abord passible de la peine capitale pour cette combustion, puis condamné à payer le dommage? (Certes non, et la pénalité la plus grave englobe l'autre). On peut encore prononcer qu'il ne s'agit pas ici de libation même à l'idole, car la Mischnà dit : « Si l'on a rendu l'oblation impure, ou si l'on a fait une libation, ou opéré un mélange, pour le fait involontaire, on est dispensé de payer, et pour le fait volontaire, on est tenu de payer. » Or, R. Yoḥanan justifie cette dernière obligation à titre de simple amende : c'est donc que le fait de la libation n'implique pas plus de gravité que les deux autres (et il ne s'agit pas d'idolâtrie, passible de la peine capitale).

5. R. Yoḥanan b. Godgoda atteste ceci : 1° Si un père a marié sa fille sourde-muette (en sa minorité), elle pourra être répudiée au moyen d'un acte de divorce[2] ; 2° dès qu'une mineure simple israélite (orpheline) a épousé un cohen, elle peut (malgré son jeune âge) consommer l'oblation, et si elle meurt, le mari hérite d'elle (comme pour une véritable union) ; 3° au cas où une charpente ou tronc de bois volé est encastré dans une grande construction (d'où il est impossible de le retirer), on devra seulement prélever le montant de la valeur [afin de contribuer[3] à l'amélioration de ceux qui se repentent] ; 4° un sacrifice expiatoire volé, sans que beaucoup de personnes connaissent le vol,

1. Accomplir l'acte même de libation à une idole est un fait bien plus grave, qui entraînerait le fait secondaire du mélange indû. 2. Malgré son état inconscient, car son consentement n'est pas nécessaire. V. tr. *Yebhamoth*, XIV, 3 (t. VII, p. 194). 3. La phrase justificative, placée entre [ ], est omise au texte jérusalémite.

effectuera le pardon (sans qu'il soit nécessaire de le remplacer par un autre), dans l'intérêt de l'autel[1].

— [2] R. Yoḥanan explique pourquoi il a été dit qu' « une mineure simple israélite (orpheline) peut, aussitôt après son mariage avec un cohen, consommer de l'oblation, malgré son jeune âge » : c'est pour que l'on s'empresse de l'épouser, en tenant compte de l'avantage qu'elle possédera dès lors (de pouvoir, comme son mari, manger l'oblation). Toutefois, dit R. Samei, il faut qu'elle ait assez conscience de ses actes pour garder fidèlement la consécration en mariage. Au contraire, dit R. Ḥanania[3], puisque R. Yoḥanan dit qu'on l'épousera ainsi à cause de la grâce qu'elle inspire (par sa faculté de consommation), il en résulte qu'on pourra l'épouser même avant qu'elle ait la conscience d'observer la consécration d'union. En effet, dit R. Imi, une Mischnâ le confirme en disant[4] : Une fille de trois ans et un jour peut, aussitôt que mariée à un cohen, manger de l'oblation (donc, il n'est pas question de posséder la conscience de ses actes). R. Hamnona dit au nom de R Assé : A une enfant, il ne suffit pas d'avoir passé sous le dais nuptial pour avoir la faculté de manger l'oblation (aussi longtemps qu'il n'y a pas eu cohabitation). En effet, dit R. Amé, notre Mischnâ confirme cet avis, en disant : « dès qu'une enfant a épousé un cohen, elle peut manger l'oblation » (après le mariage accompli en réalité). R. Abin demanda : lorsqu'après avoir passé sous le dais nuptial, sans qu'il y ait eu cohabitation, la fille est retournée à la maison paternelle et y a grandi, peut-elle lors de son adolescence (aptitude à l'union) consommer de l'oblation? On peut répondre à cette question par l'enseignement qui dit formellement : une telle personne peut manger en raison de son premier passage sous le dais nuptial (même sans cohabitation).

Si quelqu'un a volé une poutre[5] et l'a encastrée dans une grande construction (ou Palais), il devra, selon l'école de Schammaï, restituer la poutre, dût-il pour cela renverser toute la construction ; selon l'école de Hillel, il suffira de restituer au propriétaire le montant de la poutre, règle instituée pour contribuer à l'amélioration de ceux qui se repentent. Cette discussion, dit R. Éléazar, s'applique au cas où l'on a volé la poutre déjà équarrie (prête à servir) ; mais si le voleur l'a prise à l'état brut, puis l'a appropriée, il sera seulement tenu de payer la valeur au propriétaire. Si le voleur l'a appropriée à la place même où il l'a prise, quel sera son droit? On peut résoudre la question à l'aide de ceci : Si quelqu'un se rend dans la maison ruinée de son prochain et la réédifie sans l'autorisation du maître, on estimera le nouvel état de la construction, et les cas douteux de la revendication seront en défaveur du

1. Il faut susciter aux cohanim la crainte que, par tromperie, ils soient exposés à sacrifier, puis à consommer une victime présentée indûment. Toute cette Mischnâ se retrouve tr. *Edouyoth*, VII, 9. Cf., tr. *Horaioth*, III, 5. 2. En tête est un passage déjà traduit au tr. *Yebhamoth*, XIV, 2 (t. VIII, *ibid.*). 3. Ce membre de phrase, placé plus loin, est rétabli ici, selon l'avis du commentaire *Pné-Mosché*. 4. Tr. *Nidda*, V. 4. 5. J., tr. *Bava Qama*, IX, 1.

reconstructeur (si même il y a plus-value sur la dépense effectuée, il n'aura droit qu'au remboursement de la dépense) ; s'il demande (à défaut d'entente) à reprendre les matériaux de sa reconstruction, les bois et les pierres, on ne l'écoute pas (de même, celui qui a approprié la poutre sur place, avant de l'utiliser, n'a pas le droit de l'emporter). R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Josué b. Lévi, de la part de R. Naḥman b. Jacob, demanda (à propos de cette défense de pouvoir prendre ses matériaux) : N'est-ce pas comme si quelqu'un avait défait ses cordages servant au transport de ces ruines? Ne va-t-il pas sans dire que s'il vient la reprendre, il en a le droit? Il faut croire que R. Jacob b. Aḥa n'a pas entendu le motif exposé par R. Jacob b. Idi au nom de R. Josué b. Lévi : la reprise est interdite, pour ne pas affaiblir (ou affecter) le fond du sol sur lequel pose la construction, et cette explication paraît fondée, dit R. Yossé, car il nous avait semblé que la discussion (sur le point de savoir si on l'écoutera ou non) s'applique à une construction sise en Palestine seulement, non au dehors ; mais depuis que R. Jacob b. Aḥa a formulé le motif, en disant qu'il s'agit de ne pas affaiblir le sol, la règle est la même tant en Palestine qu'au dehors. Quand faut-il payer le constructeur qui a menacé le premier propriétaire de reprendre le bois et les pierres ? On lui dira d'attendre que la maison soit habitée (bien achevée) ; selon Samuel, le paiement est dû de suite.

'Oula b. Ismaël dit (au sujet du sacrifice d'expiation qui a été volé) : il serait juste, même au cas où beaucoup de personnes en ont connaissance, qu'il ne puisse pas servir à expier ; et pourtant le sacrifice sera encore admis à cet effet, pour que l'autel ne reste pas privé d'offrandes. R. Simon b. Lakisch dit au contraire : même si beaucoup de personnes le savent, le sacrifice devrait pouvoir servir d'expiation [1] ; seulement, on l'a défendu, pour que l'autel ne reçoive pas d'objets volés. Qu'appelle-t-on « plusieurs personnes » ? Ce sont, dit R. Gorion, au nom de Resch Lakisch, 3 hommes. R. Aboun au nom de R. Yonathan dit d'appliquer ce verset (Malaki, I, 13) : *Vous apportez ce qui est volé, ou boîteux, ou malade* ; or, comme ces deux derniers défauts apparents pour tous, sont un obstacle à l'offrande, il en sera de même de la victime volée.

6. Le *sicaricon* [2], ou le droit de revendication à l'égard des biens achetés aux sicaires, n'existait pas dans la province de la Judée lorsque les propriétaires avaient été tués pendant la guerre ; mais, pour les biens pris à des propriétaires tués après la guerre, ce droit subsiste. Comment ce droit s'exerce-t-il ? Si un individu a acheté le champ d'abord à l'assassin, puis au vrai propriétaire, l'achat est nul ; s'il l'a acheté au propriétaire avant de l'acheter à l'assassin, l'achat est valable. Il en est de même du champ d'une femme mariée : Si un individu l'achète d'abord

1. Du moment que le premier propriétaire y a renoncé, le second a pu l'acquérir. 2. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 475.

du mari, puis de la femme, la vente est nulle; s'il l'a acheté de la femme, puis du mari, la vente est valable. Telle est la décision de la première Mischnâ [1]; mais le tribunal postérieur dit : si l'on achète un champ du sicaire, la vente est valable [2]; mais l'acheteur donnera au propriétaire le quart de la valeur [3]. Cela s'applique au cas où le propriétaire n'est pas à même de racheter son champ; mais s'il est à même de le faire, il a la priorité (et personne ne peut l'acheter). Rabbi a provoqué une séance d'un tribunal, où l'on a décidé, après avoir compté les votes, que si le champ est resté en possession du sicaire pendant un an, le premier venu peut l'acheter, mais il doit au propriétaire le quart de sa valeur.

Dans les temps antérieurs, une épouvantable persécution sévit en Judée [4], car ils (ses ennemis) avait ouï par tradition paternelle que Juda frapperait Esaü, comme il est écrit (Genèse, XLIV, 8) : *Ta main sera sur la nuque de tes ennemis*. On subjugua les Judéens, on prit leurs champs, on les vendit à d'autres; puis les anciens propriétaires vinrent effectuer la reprise de leurs biens, de sorte que la possession du sol palestinien se trouvait confirmée en d'autres mains par suite du droit de *sicaricon* [5]. Comme on s'abstenait donc d'acheter de ces champs, on ordonna que le droit de revendication serait supprimé en Judée. Toutefois [6], cette règle est seulement vraie à l'égard des gens tués pendant la guerre, ou même peu auparavant; pour les biens pris à des propriétaires tués après la guerre, le droit de revendication subsiste. Mais, pour les gens tués avant la guerre, la situation n'était-elle pas la même que pour ceux tués après la guerre (en dehors de l'état général du danger)? (Pourquoi donc le dit droit ne s'exerce-t-il pas à leur égard?) Il peut s'agir du cas où un sicaire a enlevé par violence une possession, et avant qu'on ait eu le temps d'écrire le contrat de reprise par voie judiciaire, la guerre est survenue et a donné lieu d'appliquer d'une façon générale le droit de revendication; on ne l'appliquera pas au cas en question, afin de ne pas établir la règle partielle (en l'appliquant à ceux qui ont été volés pendant ce temps, non à ceux qui l'étaient auparavant). En Galilée (où ces persécutions n'ont pas eu lieu), on exerce toujours le droit de revendication, lequel n'est pas applicable aux objets mobiliers (si le propriétaire l'a perdu de vue, il y renonce, et, dès lors, il n'a plus rien à réclamer). On a enseigné [7] : le droit de revendication n'est pas applicable aux champs affermés par tradition de famille (et qu'un sicaire aurait momentanément pris), ni à celui qu'un israélite aurait laissé déchoir entre les mains d'un païen pour cause de dette, ou par suite de renonciation à la possession (ἀναφορά); et pour que cette renonciation ait un effet valable, il

1. C'était la règle adoptée d'abord. 2. Cette première proposition manque au texte jérusalémite. 3. On supposait, dit Raschi, que le sicaire a vendu le champ d'un quart moins cher. 4. V. J., tr. *Kethouboth*, I, 5 (t. VIII, p. 13). 5. V. Grætz, Geschichte, t. IV (2e édit.). p. 423 : Derenbourg. *ibid.*, p. 476 n. 6. Tossefta à ce tr., ch. 3. 7. *Ibid.*

faut une attente d'un an au nouveau propriétaire. Selon R. Juda b. Pazi, on publiera encore pendant 4 semaines après l'an écoulé l'avis de cession du bien à autrui (car le premier maître peut encore réclamer; après quoi, le droit de *sicaricon* est applicable).

Le refus de ce droit aux champs affermés s'explique de deux façons : 1° Si le sicaire a enlevé l'usage du champ au premier fermier, qu'il a cédé à un second fermier, sur lequel le premier voudrait exercer la reprise (tandis que le second fait valoir le droit de *sicaricon*, contre bonification d'une part), le premier peut lui répliquer : comme c'est en fermage que tu as aussi reçu ce champ (sans déboursé), laisse-le-moi, et l'usufruit que tu as prélevé te restera acquis[1]. 2° Si le sicaire ayant enlevé le bien au propriétaire le donne en fermage à un autre, sur lequel le propriétaire vient opérer la reprise, le fermier pourra lui répliquer : quel avantage as-tu à me le prendre, puisque tu peux aisément prévoir la nouvelle prise qu'effectuera le païen sur toi ? Laisse-le moi, et je te rendrai autant que possible (de façon que tu aies assez de ressources, pour acheter ce bien en entier).

Par les termes de la Mischnâ (au sujet d'un « second achat fait à la femme »), on sait quelle est la règle en présence de 2 contrats ; mais que faire s'il n'y a qu'un contrat (celui du mari, sur lequel la femme a signé la 2e cession)? R. Zeira et R. Ila répondent tous deux : en ce cas, la vente est nulle, par a fortiori, car si l'on a acheté d'abord au mari, le contre-seing apposé ensuite au contrat par la femme est une confirmation de la première vente (pas plus). De même, R. Ḥanania et R. Bivon disent tous deux : il va sans dire que la vente est valable par a fortiori, si après l'achat fait à la femme on achète le bien du mari (par le même contrat) ; car tout ce que la femme possède est hypothéqué au mari pour qu'il en ait l'usufruit. R. Ḥiskia dit au nom de R. Aḥa qu'il en est bien ainsi (la vente faite par le mari, pour céder l'usufruit, est valable, la femme ne pouvant pas s'y opposer, tout en ayant la nu-propriété).

Si, après la vente faite successivement à 3 personnes, la femme a contresigné chaque fois sur le contrat, on commence par réclamer le montant au dernier acquéreur ; à son défaut, on s'adressera au précédent (au second), et finalement, à celui qui le précède encore (au premier). Sur quoi, Rab dit qu'il s'agit des biens hypothéqués par le mari à sa femme en garantie du douaire (alors, on commence par réclamer au dernier acquéreur, afin de tenir compte de l'argumentation possible du premier acquéreur, qu'il devait rester sans cela de quoi faire face aux revendications) ; mais s'il s'agit de biens reçus par le mari en supplément[2] (παραφέρνα), la réclamation pourra s'adresser à n'importe quel acquéreur que la femme voudra.

7 (8). Un sourd-muet peut faire des transactions par signes[3]. Ben-Bethera dit : Il suffit de pincer les lèvres, ou de les voir pincer par

1. Le second n'aura pas d'autre dédommagement en revendication. 2. Cf. J., tr. *Kethouboth*, V, 10 (t. VIII, p. 79). 3. Cf., tr. *Yebhamoth*, XIV, 1.

d'autres, s'il s'agit de biens-meubles[1] ; comme les mineurs[2] peuvent aussi acheter et vendre, quand il s'agit de biens-meubles.

9. Voici les lois rabbiniques établies pour le bien public (en faveur d'un bon accord) : Le cohen sera appelé le 1er à la loi ; puis un lévite, ensuite un simple israélite. On place le repas de jonction symbolique (du sabbat) dans la même maison vieille. Le puits qui est le plus près de la source doit être rempli avant celui qui en est plus éloigné[3].

Si un quadrupède, un oiseau ou un poisson est entré dans le piége d'un individu, nul que celui-ci ne peut le prendre, sous peine de vol. C'est une règle établie pour le bon accord. R. Yossé dit : celui qui le prend, est un brigand. Si un sourd-muet, un aliéné ou un mineur trouve un objet, personne ne peut le lui enlever, sous peine de vol. R. Yossé dit : enlever à ces individus cet objet est un véritable vol. Si un pauvre monte sur un olivier pour faire tomber quelques olives[4], ceux qui se trouvaient au-dessous de l'arbre ne peuvent pas les ramasser ; R. Yossé dit : ce serait un vrai vol. Pour la même raison de bonne entente, on n'empêchera pas les pauvres païens de prendre part au glanage, ou de ramasser des épis oubliés, ou de cueillir ceux de l'angle des champs.

Quant aux paroles de la Mischnâ[5] (que l'obligation « pour l'acheteur de payer le quart au propriétaire, s'applique au cas où le propriétaire n'est pas à même de racheter son bien etc. » ), elles ont pour base l'argumentation suivante : le propriétaire prétend avoir eu la faculté de payer ce champ lorsque l'achat au sicaire a eu lieu, et comme il est le premier, l'acquéreur ne doit pas avoir de droit sur ce sol ; celui-ci au contraire argue que le propriétaire n'aurait pas eu la faculté dès lors de racheter ce bien. En raison de cette contestation, dit R. Yossé, le champ reste dans la possession présumée du premier propriétaire, car celui qui veut déposséder quelqu'un doit en fournir la preuve[6]. Rab dit avoir fait partie du nombre de personnes instituées pour

1. Objets de ménage, ou de nourriture, ou d'habillement, de peu d'importance. 2. Enfants de 7 à 8 ans, déjà intelligents. 3. Chaque cultivateur, dit Raschi, avait un puits dans son champ pour l'arroser ; ces puits étaient remplis par des canaux qui apportaient l'eau d'un fleuve ; chaque puits se remplissait quand son canal était ouvert et que les autres étaient fermés. Celui dont le puits est plus près de l'origine des canaux, a donc le droit d'ouvrir le premier son canal, en fermant les autres, pour remplir son puits ; puis vient le tour des autres cultivateurs pour remplir les leurs. 4. Les pauvres avaient le droit de prendre aux champs ce qui reste à glaner après la moisson. V. tr. *Péa*, ch. IV à VII. Le texte jérusalémite n'a pas les mots « un pauvre », ni « ceux qui sont au-dessous ». 5. Tandis que l'édition de Venise et celles qui l'ont suivi commencent ici le § 8, l'édition de Jitomir, adoptant l'explication du commentaire *Pné-Moschè*, attribue le passage suivant à la fin du § 6. 6. Selon ce principe : Possession vaut droit.

délibérer sur ces questions, et elles ont voté que si le champ reste aux mains du sicaire un an et qu'il l'achète, ce sera son bien perpétuel, à la seule charge de payer le quart de la valeur au propriétaire, et peu importe qu'il s'agisse du quart de valeur du sol, ou du quart de l'argent payé pour l'avoir. R. Yossé b. Aboun dit au contraire : si quelqu'un a acquis du sicaire un terrain, il devra payer au propriétaire en proportion, γρώμα, un dinar comme quart du *sela*; mais s'il lui donne de l'argent, la mesure sera un *tremissis* (ou un tiers).

« Ben-Bethera dit etc. » (§ 7). On entend par là que « le sourd-muet » aura la faculté de prendre des gens à gage, ou même de se louer au service d'autrui. Le terme suivant (Peoutoth) signifie παῖδεσ (enfants, ou mineurs) ; et leur opération d'achat est valable, dit R. Yoḥanan, parce qu'il s'agit de leur subsistance. R. Mena dit : quoique R. Yossé soit son maître au sujet des actes de garantie, il reconnaît l'avis contraire au sujet des enfants placés chez un ouvrier en apprentissage, et l'on encaissera de droit une somme ainsi garantie pour subvenir aux besoins vitaux des hommes (c'est-à-dire nul maître n'accepterait d'apprenti s'il avait à craindre de ne pas recevoir le prix promis pour l'enseignement d'un métier).

Les règles « établies pour le bien public » (§ 8,) selon l'opinion de R. Simon b. Yoḥaï (en ce qui concerne les degrés de hiérarchie), sont d'ordre biblique, puisque R. Simon b. Yoḥaï dit : il est écrit (Deutéron. XXXI, 9) : *Moïse écrivit cette Loi et la donna aux Cohanim, gens de la tribu de Lévi*, puis : *et à tous les vieillards d'Israël.* Selon l'opinion de R. Josué B. Lévi, c'est une règle établie par l'ordre des rabbins ; car, dit R. Josué [1], jamais je n'ai récité la formule des bénédictions après le repas en présence d'un Cohen (afin de lui en laisser l'honneur), et je n'ai pas non plus permis à un simple israélite de les dire à ma place (afin de tenir dignement mon rang de lévite). Selon R. Hanina aussi, c'est une règle établie par ordre des Rabbins, car R. Hanina dit : lorsque dans une ville entièrement habitée par des Cohanim il y a par exception un israélite, on l'appellera à la Loi le premier, pour lui faire honneur. R. Aha et R. Tanḥoum b. Ḥiya disent au nom de R. Samlaï : dans une ville qui ne contient que des Cohanim, tous procèdent cependant à la bénédiction sacerdotale. Qui bénissent-ils alors ? Leurs frères du Nord et du Sud (au loin). Qui répond après eux Amen ? Les femmes et les enfants. Abaye b. Benjamin a enseigné : les gens qui se tiennent derrière les Cohanim ne sont pas compris dans la bénédiction de ceux-ci. Quant à ceux qui se tiennent devant eux, dit R. Ḥiya b. Aba, fussent-ils séparés des Cohanim par un mur de fer, ils ne seront pas privés des effets de la bénédiction. Mais qu'en est-il de ceux qui se tiennent de côté ? C'est un cas à résoudre d'après la Mischnâ suivante [2] : Si (en aspergeant sur l'autel du temple le sang des sacrifices) on a l'intention de le répandre devant soi, et que le sang tombe derrière, ou si l'inverse a lieu, l'aspersion est considérée comme défectueuse et insuffisante (car c'est un manque de soin) ; si l'on a l'intention de répandre au con-

1. V. J., tr. *Berakhoth*, V, 5 (t. I, p. 108). 2. Tr. *Para*, XII, 2.

traire le sang devant soi, et qu'ils touchent aux côtés, l'aspersion est valable.» Cela démontre, pour notre sujet, que les personnes qui se tiennent de côté pendant l'office des Cohanim sont englobées dans cette bénédiction. R. Ḥisda dit : le Hazan (officiant) devra être un simple israélite. Celui-ci, dit R. Ḥisda, devra s'écrier « Cohen » (adresser l'appel au singulier) s'il n'y a qu'un Cohen devant lui qui procédera à la bénédiction sacerdotale ; s'il y en a au moins 2 il leur dira : « Cohanim » (fera l'appel au pluriel). Selon R. Houna, n'y eût-il qu'un Cohen, on fera cependant l'appel au pluriel ; car cet appel s'adresse à toute la race sacerdotale, pour que l'on ne dise pas, si l'on avait à titre de Cohen devant soi un homme aux mœurs dissolues, ou ayant commis un meurtre, — que sa bénédiction sera inefficace. Or, semble dire la Providence, de qui émane la bénédiction ? N'est-ce pas en réalité de moi, comme il est écrit (Nombres, VI, 27) : *Ils invoqueront les enfants d'Israël ! et je les bénirai.*

« On doit continuer, dit la Mischnâ, à placer le repas de jonction symbolique (du sabbat) dans la même maison vieille. » Toutefois, dit R. Abin [1], il s'agit seulement là d'avoir égard au vieil habitant (et s'il est parti, le déplacement est permis). — « Le puits qui est le plus près de la source doit être rempli avant celui qui en est plus éloigné, » pourvu toutefois que le canal conducteur passe sur ce puits. Samuel ajoute que l'autorisation est donnée même si le canal passe à côté. On a dit là-bas (à Babylone) : le puits éloigné qu'il est aisé d'arroser, passe avant celui qui est proche, mais qu'il est difficile d'arroser. — [2].

La discussion dans la Mischna au sujet du « quadrupède ou oiseau pris au piège » s'applique seulement aux grands pièges [3] ; mais dans les petits, les animaux sont considérés comme étant acquis à la maison. « Si un pauvre monte sur un olivier pour faire tomber quelques olives, ceux qui se trouvent au dessous de l'arbre ne peuvent pas les ramasser ; R. Yossé dit que c'est un vrai brigandage. » C'est vrai pour celles qui sont à terre ; mais celles que l'on prend à la main vous sont acquises. — [4].

9 (10). Une femme peut prêter un tamis, un van, un petit moulin ou un four, même à une femme soupçonnée de ne pas observer les lois de la 7e année [5] ; mais elle ne doit pas l'aider à trier, ni à moudre. La femme d'un compagnon savant peut prêter à la femme d'un homme du peuple un tamis ou un van ; elle peut trier, moudre et vanner avec elle. Mais dès que celle-ci jette de l'eau sur la farine (qu'elle commence seulement une pâte), elle ne doit pas l'aider, ni la toucher, car il est interdit d'encourager ceux

1. J., tr. *Eroubin*, VI, 7 fin (t. IV, p. 266). 2. Suit un passage traduit, tr. *Maasser Schéni*, IV, 4 (t. III, p. 237). 3. Dans ceux-là, l'acquisition est incomplète. 4. Suit un passage traduit au tr. *Demaï*, IV, 6 (t. II, p. 173). 5. Cette Mischnâ se retrouve *in-extenso* au tr. *Schebiith*, V, 9 (t. II, p. 374) ; on y trouvera diverses notes explicatives sur ce §.

qui transgressent la loi. Du reste, toutes ces mesures n'ont été autorisées que dans l'intérêt de l'harmonie, comme l'on peut souhaiter du succès aux païens la 7e année agraire, mais non à l'israélite, et dans l'intérêt des bonnes relations, on doit s'informer de leur santé [1].

## CHAPITRE VI

1. Si quelqu'un a dit : « Fais accepter cet acte de divorce à ma femme, » ou « le voici pour elle, apporte-le-lui, » il peut le reprendre s'il veut [2]. Mais si la femme a chargé le messager d'accepter, le mari ne peut plus y renoncer. Donc, si le mari dit alors au messager : « je ne veux pas que tu acceptes l'acte du divorce pour elle, mais apporte-le là et donne-le-lui, » il peut le reprendre s'il veut. R. Simon b. Gamaliel dit : lors même que la femme a dit au messager de prendre l'acte pour elle, le mari ne peut plus le reprendre après la remise au messager.

Partout il est admis que la formule « reçois » équivaut au terme « acquiers, » tandis qu'ici l'on adopte comme équivalence l'expression « voici » (en disant qu'aux deux cas « le mari peut reprendre le divorce s'il le veut »). Il y a cette distinction à noter que l'on peut faire acquérir un objet à quelqu'un même en son absence, tandis que l'on ne peut rien mettre à sa charge qu'en sa présence (et le divorce étant à la charge de la femme, la faculté de reprise existe en cas de remise indirecte). Mais, objecta R. Saméi, ne peut-il pas arriver que la femme demande la répudiation ? (Par conséquent, en ce cas, ce ne serait pas une charge pour elle ?) On peut répondre à cela qu'elle a pu revenir sur sa première idée et ne pas désirer le divorce. Mais n'a-t-il pas été enseigné [3] que « la femme elle-même peut apporter son acte de divorce » ? Or, n'y a-t-il pas aussi à craindre qu'en route elle y renonce (ce qui annulerait l'effet de l'acte) ? Plus haut, il n'y a pas cette crainte à éprouver, puisque la femme, de son propre gré, est allée recevoir le divorce, tandis qu'ici l'envoi est fait contre le gré de la femme et lui est à charge. R. Naḥman b. Jacob dit : Si la femme dit au messager de lui apporter son acte de divorce, et l'individu va dire au mari qu'il a reçu la mission de la femme de recevoir pour elle l'acte (sans autre explication), ce divorce n'aura pas de valeur légale même au moment où il sera parvenu aux mains de la femme ; car le mari peut supposer qu'elle a été répudiée selon la pensée exprimée par le messager, tandis qu'en réalité elle serait répudiée selon sa pensée à elle (non de *recevoir* l'acte pour elle, mais de le lui *apporter*).

R. Houna b. Ḥiya objecta ceci : puisqu'aux termes de la Mischnâ, « si la

1. Toute la Guémara sur ce § est traduite au même traité (*ibid.*). 2. Cf. J., tr. *Péa*, IV, 6 (t. II, p. 61). 3. Même traité, II, 7.

femme a chargé le messager d'accepter pour elle, le mari ne peut plus y renoncer (la répudiation ayant eu lieu dès lors) ; si donc le mari dit alors au messager ne pas vouloir que celui-ci l'accepte pour elle, mais qu'il le lui apporte, le mari peut le reprendre s'il veut », et l'acte n'aura sa valeur légale que lors de sa remise aux mains de la femme. A ce moment du moins, elle est répudiée ; pourquoi admettre l'hypothèse que la femme sera seulement répudiée si sa pensée s'accorde avec ce qu'elle a dit au messager, et peut-il arriver que l'acte parvienne en ses mains sans avoir d'effet ? N'est-ce pas par suite de sa pensée à elle, non de celle du messager, qu'elle est séparée de son mari ? Il s'agit d'un mari, fut-il répondu, qui connaît la règle (de ne pouvoir déléguer un messager pour la réception de l'acte) et sait qu'il doit dire de le recevoir, puis le faire acquérir en l'apportant (donc, même l'ordre de réception sera interprété en ce sens). Mais n'est-il pas enseigné plus loin (§ 2) : « Si une mineure charge quelqu'un de recevoir pour elle l'acte de divorce, il n'a pas de valeur ; il faut pour cela qu'il soit entre ses mains à elle ; aussi, lorsqu'après cet ordre le mari veut reprendre l'acte, il le peut ». Lors donc que cet acte est entre ses mains, pourquoi la répudiation serait-elle effective ? Pourquoi ne pas dire (comme auparavant) qu'elle a supposé seulement faire dépendre de la pensée du messager le fait de la répudiation, et comme le mari n'a rien dit au messager, l'acte serait sans valeur ? On peut répondre que le mari connaît l'inaptitude du mineur à charger quelqu'un d'un message (aussi, en envoyant l'acte à la mineure, il l'a adressé de façon définitive). R. Zeira présenta l'objection suivante[1] : jusqu'à présent on sait que, selon R. Naḥman, l'acte de divorce est sans valeur si la femme a dit de lui *apporter* le divorce, et le messager raconte au mari avoir reçu de la femme l'avis d'*accepter* l'acte de divorce pour elle ; mais lorsqu'à l'inverse la femme a dit d'accepter (seulement) l'acte de divorce pour elle, et le messager raconte au mari avoir reçu de la femme l'ordre de lui apporter l'acte, quelle méthode suivra-t-on ? (Dira-t-on que, d'après R. Naḥman, la parole exprimée par le messager fait foi, ou non ?) On trouve un enseignement qui dit qu'aux deux cas l'acte de divorce ainsi remis sera valable ; mais si le mari veut le reprendre à ce moment, il en a la faculté. R. Houna dit au nom de Rab : la femme n'a pas le pouvoir de déléguer un messager chargé de recevoir l'acte des mains du messager de son mari (par voie doublement indirecte). Samuel apprit cette règle de lui, et la répéta après lui 40 fois (pour la bien fixer). Mais n'a-t-on pas enseigné plus loin (VIII, 1) que, par l'expression biblique (Deutéron. XXIV, 1) *il le remettra* (l'acte) *en sa main à elle*, on sait seulement sa validité lorsqu'il est en sa main » ; d'où sait-on que l'acte est aussi valable s'il est aux mains du messager de l'homme, ou du messager de la femme, ou même si le messager de l'un des époux le remet au messager

1. Suivant le commentaire *Pné-Mosché*, nous adoptons l'interversion de cette phrase, relatant l'objection de R. Zeira et la réponse, avec celle qui contient (ci-après) l'avis de R. Houna.

de l'autre époux ? On le sait de ce que l'expression *il le donnera* se trouve deux fois dans ce passage.

L'opinion exprimée dans notre Mischnâ, que si le mari dit au messager : « je ne veux pas etc. », il peut le reprendre s'il veut, doit émaner de Rabbi; car il a été enseigné [1] : lorsque la femme a dit à l'envoyé de lui apporter l'acte de divorce et qu'il est parti, puis il dit au mari : « ta femme m'a chargé de recevoir pour elle l'acte », à la suite de quoi le mari le lui remet, en ajoutant de l'apporter à la femme, ou de le lui remettre, ou de l'acquérir pour elle [2], et si le mari veut revenir sur sa décision, il ne le peut plus ; tel est l'avis de Rabbi. Selon R. Nathan, au contraire, lorsque le mari a seulement dit de le lui apporter et lui remettre, il peut encore y renoncer ; mais dès que l'envoyé a fait l'acquisition pour elle et a reçu l'acte pour elle, le mari ne peut plus y revenir. Rabbi ajoute qu'en aucun cas le mari ne peut reprendre l'acte, à moins d'avoir dit explicitement : « je ne veux pas que tu acceptes l'acte pour elle, mais que tu le lui apportes. » Or, il y a contradiction entre les divers avis de Rabbi, d'après lequel, si le mari a employé le terme « voici », le mari ne peut plus reprendre l'acte, tandis qu'il devrait avoir cette faculté. De même, on peut supposer qu'il y a contradiction entre les deux avis de R. Nathan, et si le messager a reçu l'ordre de remettre l'acte à la femme selon sa parole à elle, le mari devrait pouvoir y renoncer ? (Donc, selon Rabbi, la parole vague suffit, parce qu'on pense au même sujet ; selon R. Nathan, à défaut de paroles explicites, l'acte est nul ; aussi, la discussion est la même que ci-dessus). R. Houna dit : en cas de doute, le messager représente à la fois le mari et la femme (il est l'intermédiaire des deux ; voilà pourquoi on peut y renoncer). Assé dit qu'en tous cas le mari peut y renoncer ; car lorsqu'il est dit que le messager représente à la fois le mari et la femme, celle-ci est tantôt répudiée, et tantôt ne l'est pas. R. Ḥagaï dit en présence de R. Yossé [3] : cette discussion est conforme à celle qui est émise dans la Mischnâ suivante : « Si en parlant avec sa femme de ce qui concerne son acte de divorce ou son acte de mariage, on lui remet un tel acte, sans faire la déclaration formelle, cela suffit, selon R. Yossé ; mais selon R. Juda, la déclaration est indispsnsable. » Or, l'avis de Rabbi est conforme à celui de R. Yossé, et l'avis de R. Nathan à celui de R. Juda — [4].

Si le mari dit au messager : « Apporte cet acte de divorce à ma femme [5] », puis, se reprenant, il dit que c'est l'acte de sa fille, ou celui de sa sœur, l'acte sera sans valeur (de crainte d'annulation). Si la femme a délégué un messager chargé de recevoir l'acte pour elle, et le mari le lui remet en disant « voici », puis il se reprend et dit que c'est l'acte de divorce de sa fille ou de sa sœur, l'acte reste valable (en raison de la réception définitive par le délégué). R.

1. Cf. J., tr. *Maasser schéni*, IV, 7 ; Tossefta à ce tr., ch. 4. 2. En employant l'une de ces formules. 3. Ce passage, qui se retrouve au tr. *Maasser schéni*, ibid. (t. III, p. 240), y est défectueux. Cf. Frankel, *Mabô*, f. 137a. 4. Suit un passage traduit, *ibid.* (*ib.*, p. 241). 5. Tossefta à ce tr., ch. 4.

Yossé b. R. Aboun et R. Abin au nom de R. Saméi disent que c'est là l'avis de Rabbi [1] ; mais, selon les autres sages, c'est lorsque la femme dit au messager de prendre l'acte de divorce en mains comme si c'était elle, que le mari ne peut plus y revenir. R. Ḥanina dit : l'avis exprimé dans notre Mischnâ par R. Gamaliel (dès que la femme a dit de prendre l'acte pour elle, le mari ne peut plus y revenir) sert de règle, pourvu qu'elle ait dit : « c'est pris pour moi ce que tu as en main [2]. » Ainsi, un mari avait envoyé à sa femme l'acte de divorce par messager, et elle lui dit : « que cet acte soit entre tes mains pour moi » (comme reçu). On soumit à Rab la question de validité en ce cas, et il répondit : le mari qui voudrait revenir alors sur la répudiation ne le peut plus. Est-ce à dire que Rab conteste l'avis précédemment formulé (d'exiger dans les termes de remise, le mot « prends ») ? C'est qu'il faut distinguer entre l'expression « qu'il soit entre tes mains » (sans les mots « prends pour moi ») et celle-ci : « qu'il soit *pour moi* entre tes mains ». R. Ḥiskia dit (que le fait précédent est incomplètement exposé) : je connais le commencement et la fin de ce fait. Une femme avait désigné un messager pour recevoir l'acte des mains du messager de son mari. On soumit à Rab la question, et celui-ci décida que si le mari veut revenir sur la répudiation, il ne le peut plus. Rab n'est-il pas en contradiction avec lui-même, puisqu'ailleurs (ci-dessus), R. Houna a dit au nom de Rab : la femme n'a pas le droit de déléguer un envoyé pour recevoir l'acte des mains de l'envoyé du mari, tandis qu'il le permet (et déclare l'acte définitif) ? Ici, l'acte est définitif, parce qu'on suppose que le mari, placé derrière une porte, a entendu l'ordre donné par la femme.

2. Lorsque la femme a chargé le messager de recevoir pour elle l'acte de divorce (qu'ensuite il fallait faire disparaître), il lui faut pour sa libération 2 catégories de témoins [3] ; la première atteste l'ordre donné au messager, et la seconde atteste la réception par la femme qui l'a déchiré. Ceux qui ont attesté le premier fait, peuvent aussi attester le second ; ou bien, à l'un de ceux qui font partie de l'un des deux groupes, il suffit d'adjoindre un autre témoin. Une jeune fille adolescente qui est fiancée peut recevoir l'acte de divorce, ou directement, ou par son père [4]. Selon R. Juda, deux mains (le père et la fille) ne peuvent posséder à la fois la même faculté, et le père seul (en la minorité de la fille) recevra l'acte. Une enfant, si jeune qu'elle est incapable de conserver l'acte de divorce, ne pourra être répudiée.

(3). Si une mineure charge quelqu'un de recevoir pour elle le divorce, l'acte n'a pas de valeur ; il faut pour cela qu'il soit entre ses mains à elle ; aussi, lorsqu'après cet ordre, le mari veut reprendre l'acte, il le

1. D'après lui, le mari n'enlève à la femme la faculté de réception par messager que s'il a dit formellement : « Je ne veux pas que tu l'acceptes » ; sans quoi, il ne peut pas s'y opposer. 2. Au nom des deux époux. 3. Cf., tr. *Bava bathra*, III, 4. 4. Cf., tr. *Troumoth*, VIII, 1.

peut, car un mineur ne peut pas instituer un délégué. Mais si le père a chargé le messager d'aller recevoir pour elle cet acte de divorce, la réception suffit à le valider, et le mari ne peut plus y revenir.

Si un mari charge autrui de remettre l'acte à la femme, en tel endroit, et la remise a eu lieu ailleurs, l'acte est nul. Mais si le mari a seulement dit : « ma femme est là », et la remise a eu lieu ailleurs, l'acte est valable. De même, si la femme charge autrui de recevoir pour elle l'acte en tel endroit, et la réception s'est effectuée ailleurs, l'acte est nul; R. Eliézer le déclare valable. Si elle charge autrui de l'apporter de tel endroit, et il l'apporte d'ailleurs, l'acte est aussi valable.

Pourquoi faut-il qu'un « groupe de 2 témoins atteste l'ordre donné au messager, et que le second groupe atteste la réception par la femme qui a déchiré l'acte » ? N'admet-on pas que le messager pourra être joint au nombre des témoins ? Il peut s'agir du cas, fut-il répondu, où le messager est un parent des conjoints (de sorte qu'il ne peut rien attester, et il faut d'autres témoins). Il résulte du moins de cette explication qu'un parent peut se charger d'un tel message. — « Une jeune fille adolescente qui est fiancée peut recevoir l'acte de divorce, ou directement, ou par son père. » R. Simon b. Lakisch dit : la discussion entre R. Juda et les autres sages, exprimée ici au sujet du divorce, est aussi applicable aux mariages. R. Yoḥanan au contraire dit : tous s'accordent à reconnaître (même les autres sages) que pour la consécration, la jeune fille n'a pas cette latitude; car au besoin sa mère peut là donner en mariage, et elle ne peut pas se marier d'elle-même (il y a donc cette distinction à établir qu'après la répudiation, la jeune fille rentre seule au domicile paternel, sans avoir besoin pour cela d'une autorisation). Toutefois, dit R. Simon b. Lakisch, il n'y a pas de discussion pour la question de mariage ; il ne dépend pas d'elle (selon l'avis de tous) de se marier elle-même, ou de faire perdre à son père le produit de ses travaux (elle est encore à sa complète dépendance). Selon l'opinion de R. Yoḥanan[1], elle est considérée comme n'ayant pas de connaissance auprès de son père et n'ayant pas l'aptitude voulue à désigner un délégué; tandis que selon R. Simon b. Lakisch, elle possède cette connaissance et elle a la faculté de désigner un délégué. N'y a-t-il pas une Mischnâ[2] en opposition avec l'avis précité de R. Yoḥanan, puisqu'elle dit : « Un homme peut se consacrer en mariage par lui-même, ou par son messager; et de même une femme peut se consacrer en mariage soit par elle-même, soit par son messager » ? (Pourquoi donc ici la jeune adolescente ne le pourrait-elle pas?) C'est que dans la Mischnâ invoquée il s'agit seulement d'une fille majeure. Mais n'est-il pas dit ici (dans notre Mischnâ) :

1. D'après lui, les autres sages n'accordent pas à la jeune adolescente (comme R. Juda le fait) la faculté de disposer d'elle pour se marier, au lieu de son père, l'admettant seulement pour la répudiation, contre laquelle le père ne peut rien.
2. Tr. *Qiddouschin*, II, 1.

« Si une mineure charge quelqu'un de recevoir pour elle le divorce, l'acte n'a pas de valeur ; il faut pour cela qu'il soit entre ses mains à elle » ? (Cela prouve du moins qu'elle a cette faculté de désignation ?) C'est qu'il s'agit ici d'une orpheline (comme elle n'a plus de père, elle a la faculté de désignation). Mais n'est-il pas dit aussitôt après : « Si le père a dit au messager d'aller recevoir l'acte de divorce pour sa fille, la réception suffit à le valider, et le mari ne peut plus y revenir » ? On peut répondre à cela que notre Mischnâ est composée de deux parties distinctes (à compléter chacune) ; la première partie traite d'une orpheline, la seconde parle d'une fille qui a son père.

D'autre part, la Mischna déjà invoquée conteste aussi l'avis de R. Ṣimon b. Lakisch, en disant (ensuite) : « Un père peut consacrer sa fille lorsqu'elle est encore adolescente, soit par lui-même, soit par son messager » (N'est-ce pas dire que, par elle-même, ou par son messager à elle, cette union serait inadmissible ?) On peut supposer cette Mischnâ conforme à l'avis exprimé ici par R. Juda, qui dit : « Deux mains (celles du père et celles de la fille) ne peuvent pas posséder à la fois la même faculté[1] », car R. Yossé dit qu'un rabbin sortit un jour de la salle de réunion (des études) et proclama qu'en fait on suivit l'avis de R. Yoḥanan ; l'on se base sur ce précédent désormais admis. En réalité, ce n'est pas que l'on avait besoin de s'y appuyer, mais on veut indiquer la rapidité : Cela se passa aussi vite que de jeter un poisson de la mer à la poële, τήγανον[2].

Les compagnons d'étude disent que, sur la question d'attribution du droit d'acquisition dans une cour pour une jeune fille mineure (à qui le mari aurait jeté là[3] le divorce), ou dans un espace des 4 coudées ambiantes de la voie publique, la discussion suivante a lieu : Selon R. Yoḥanan, la mineure y possède cette faculté d'acquisition (et, en un tel cas de remise du dit acte, la répudiation est réelle) ; selon R. Simon b. Lakisch, elle n'a pas cette faculté. R. Eleazar dit : la discussion porte seulement sur la faculté de possession dans la cour (selon R. Yoḥanan, la fille a ce pouvoir, par extension de la faculté qu'elle a si l'acte lui est parvenu *en mains* ; selon b. Lakisch, elle n'a pas ce pouvoir, pas plus qu'elle n'a l'aptitude légale à déléguer un messager, dont la cour est le simulacre), mais tous s'accordent à lui dénier la faculté de possession dans les 4 coudées ambiantes de la rue. Est-ce que, selon R. Yoḥanan[4] même à une distance si petite qu'il suffit d'étendre la main pour prendre l'acte, celui-ci reste sans valeur effective ? De même, R. Eleazar demanda : est-ce que la cour du messager a la même faculté d'acquisition que celle de la femme ? (questions non résolues). — Lorsque la mineure a été mariée (non

1. En d'autres termes, cette fille n'a pas de pouvoir en présence de son père. 2. Ou, selon l'explication de l'*Aroukh* (rappelée par J. Lévy) : « comme de Yammi à la localité voisine de Tigna, ou Tigni. » Comp. J., tr. *Berakhoth*, III, 5 (t. I, p. 68, passage à rectifier et compléter d'après la présente version). 3. Cf. ci-après, VIII, 1. 4. Il dit plus loin, *ibid.* VIII, 1, que l'on appelle « proche d'elle » l'acte de divorce aisé à saisir par la femme en étendant la main, et en ce cas le divorce est effectif.

fiancée seulement), elle-même recevra l'acte de divorce, non le père. Si elle n'est que fiancée, le père le recevra, non elle ; après le mariage, elle ne le reçoit que si elle a assez d'intelligence pour le discerner. R. Yoḥanan a dit : Une fille mineure qui veut se séparer de son mari ne peut se contenter d'un refus et devra être légalement répudiée, lorsqu'elle sait distinguer l'acte de divorce d'un autre objet qu'on lui remet en même temps, et qu'après un laps de temps elle peut représenter cet acte [1].

Le commencement de notre Mischnâ (§ 3) est aussi en opposition avec l'avis de R. Éléazar [2] ; car, d'après ce dernier, la femme serait toujours répudiée (même lorsqu'ayant donné l'ordre de remettre l'acte à la femme en tel endroit, la remise a eu lieu ailleurs), à moins que le mari ait spécifié expressément : la femme ne sera répudiée de lui qu'en tel endroit particulier. — Si le mari a seulement dit : « ma femme est là », puis il la répudie en une autre place, R. Éliézer reconnaît aussi que ce n'est pas une répudiation définitive, et le mari a seulement désigné l'endroit où elle se trouve. — Quant à la fin (où il est dit : « Si la femme charge autrui d'apporter l'acte de tel endroit, et le messager l'apporte d'un autre, cet acte reste valable »), les sages reconnaissent aussi la validité de cet acte ; car, de ce qu'elle sera seulement répudiée en réalité à la réception de l'acte, la forme employée est une simple désignation d'endroit (et il importe peu d'où que cet acte vienne).

4. Tout en chargeant quelqu'un de lui apporter l'acte de divorce, la femme d'un cohen peut bénéficier du privilège de manger l'oblation, jusqu'à ce que cet acte arrive entre ses mains. Mais si elle charge autrui de recevoir l'acte pour elle, il lui sera dès ce moment interdit de manger l'oblation. Si elle spécifie de recevoir pour elle le divorce à tel endroit déterminé, elle pourra manger l'oblation jusqu'à l'arrivée de l'acte au lieu désigné ; R. Éliézer le lui interdit de suite (dès que l'ordre est donné). — [3].

5. Si quelqu'un dit : « Écrivez l'acte de divorce et remettez-le à ma femme », ou s'il dit simplement de la répudier, ou d'écrire une lettre et de la lui donner (ce qui à le même sens), on rédigera l'acte et on le remettra à la femme (valablement). Mais s'il dit seulement de la congédier, ou de la nourrir, ou d'agir avec elle selon la loi, νόμος, ou de la traiter selon son mérite, ce sont des expressions trop vagues et sans valeur. En principe on avait dit que si un condamné sort de la ville, le cou chargé d'un carcan (collare), en disant d'écrire un acte de divorce à sa femme (même sans ajouter de le lui remettre), on l'écrira et on le

1. C'est une preuve de discernement. Avant qu'elle ait ce degré de connaissance, la répudiation est inutile ; mais il faut du moins le refus. V. tr. *Yebamoth*, XIII, 2 (t. VII, p. 181). 2. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, II, 3. 3. La Guémara sur ce § 4 est traduite au tr. Demaï, IV, 4 (t. II, pp. 173-4).

remettra à la femme. Plus tard, les sages revinrent sur ce sujet et étendirent la même règle à celui qui va en voyage d'outre-mer, ou avec une caravane allant au loin. R. Simon Schezori y ajoute aussi celui qui est dangereusement malade.

Dire à sa femme : *Tarcouah* (chassez-la) équivaut à dire : « répudiez-la » (on rédigera l'acte et on le remettra à la femme). « S'il dit seulement de la congédier, ou de la nourrir, ou d'agir avec elle selon la loi, ou de la traiter selon son mérite, ce sont des expressions trop vagues et sans valeur », et l'on peut supposer que le mari s'est ainsi exprimé en vue de la nourriture nécessaire à la femme. Quant à l'individu ayant « le cou chargé d'un carcan », dit R. Mena, il ne s'agit pas seulement du condamné à une peine capitale, mais aussi de celui qui est condamné à une peine pécuniaire (on lui suppose aussi l'esprit troublé), et la Mischnâ parle du premier, parce que celui qui est ainsi chargé est présumé être en état de danger. R. Éléazar demanda : est-ce que le don énoncé par un tel condamné équivaut à la donation faite par un malade en danger de mort ? (Est-ce que son ordre équivaut à un testament écrit, ou non ?) Cela, dit R. Naḥman au nom de R. Jacob Armania, fait l'objet d'une question (est douteux) d'après R. Éléazar ; mais, selon R. Yossé b. Ḥanina, il n'y a pas de doute à cet égard ; car il est dit ailleurs[1] : Lorsqu'une femme est condamnée à mort, on peut jouir même de ses cheveux (faux), tandis qu'il est interdit de tirer aucune jouissance d'un animal condamné à mort. C'est que, dit R. Yossé b. Ḥanina, il s'agit de la donation faite par la femme avant d'être exécutée, par laquelle elle déclare vouloir donner son capuchon à sa fille[2]. Ainsi, un voleur sur le point d'être mené au lieu du supplice, prescrivit (avant l'exécution) que l'on donnât à R. Abina de l'argent à provenir du vin qu'il avait au village de Panéas (selon ce docteur donc, il n'est pas douteux que la donation faite par le condamné à mort soit effective et valable). Pourtant, on ne donna pas cet argent à R. Abina, par souci de l'avis exprimé par Rab. Or, Rab dit que l'héritage ressemble aux biens hypothéqués[3], et, comme le paiement d'un prêt verbal fait par devant témoins n'est pas exigible sur les biens hypothéqués, de même on ne saurait le réclamer sur l'héritage. Pourquoi, si l'on ne pouvait pas le lui donner à titre de dette, ne pas le lui donner à titre de don ? C'est que l'on a égard à ce qu'a dit R. Éléazar, qui a posé la question de savoir si la donation d'un homme condamné à mort équivaut à celle d'un malade en danger (et, par suite de ce doute, on a supposé que l'argent n'est pas acquis au destinataire). Les disciples de R. Zeira vinrent auprès de R. Isaac Atouschia et lui transmirent cet enseignement : la règle du condamné est à l'égard du divorce la même que pour le don (il suffit d'avoir donné l'ordre de remise, pour que le destinataire bénéficie de l'acquisition). Mais, objecta R. Aba, s'il y a lieu d'établir une analogie avec les règles du divorce, on devrait

1. Tr. *Erakhin*, I, 5. 2. Cf. B., tr. *Bava bathra*, f. 126a. 3. Cf., tr. *Guittin*, III, 7 (t. VIII, p. 285).

dire ceci : puisque l'acte de divorce serait nul s'il était postérieur au décès du mari (sans portée), de même le don non remis par le possesseur en son vivant ne devrait pas servir comme tel au destinataire ? Mon maître, lui fut-il répliqué, par de telles paroles tu sembles faire saillir une mesure d'ordre de ta sagesse, qui fasse perdre de l'argent à R. Abina ; pourtant cette perte est inadmissible, car il a été enseigné[1] : Si quelqu'un a dit de remettre un maneh à un tel, puis meurt, on paiera même après ce décès la somme promise. Lorsque les parents du supplicié apprirent que R. Yoḥanan est d'un avis contraire, ils firent remettre l'argent à R. Abina ; car R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : Le paiement d'un prêt verbal fait par devant témoins est exigible sur les biens des héritiers, pourvu qu'ils aient un sol en héritage.

R. Yossé dit : la règle rappelée précédemment (d'exécuter après le décès de quelqu'un l'ordre qu'il avait laissé avant sa mort, de remettre un maneh à un tel) est applicable au cas où l'on a assisté le mourant jusqu'après qu'il ait expiré ; mais si l'on est entré et sorti un instant, il est à craindre que la dite somme ait été déjà remise par le défunt. Il résulte du fait suivant survenu à R. Ḥanina que les parents (précités) n'ont pas cru devoir remettre cet argent à R. Abina. R. Ḥanina racontait le fait de la donation laissée par le condamné devant R. Levi de Prissa, en se rendant d'une localité à l'autre ; et comme les parents du voleur se rendaient auprès des rabbins pour manger avec lui, le rabbin leur dit qu'ils devraient remettre l'argent en question à R. Abina. Mais les parents se mirent à contester cet avis (preuve qu'ils ne l'avaient pas suivi). —[2].

6 (8). Si un mari étant tombé dans une fosse s'écrie : « que quiconque m'entend écrive un acte de divorce à ma femme [3] », il faudra l'écrire et le remettre à la femme. Un homme sain qui dit d'écrire un acte de divorce à sa femme a sans doute voulu plaisanter ; mais si la fin indique que son intention était sérieuse dès le principe[4], l'acte sera valable. Ainsi, il est arrivé à un homme sain de donner l'ordre d'écrire le divorce à sa femme ; puis, montant sur le toit, il tomba et mourut. Selon R. Simon b. Gamaliel, les sages dirent à ce sujet : si l'homme est tombé seul, l'acte de divorce est valable ; mais si le vent a poussé l'homme, l'acte est nul[5].

— [6] Lorsqu'il y a doute sur le point de savoir si l'homme est tombé seul (spontanément), ou poussé par le vent, quelle sera la règle ? On peut connaître la réponse à l'aide de cet enseignement [7] : Selon R. Simon b. Gamaliel, si l'homme est tombé aussitôt après être monté sur le toit, l'acte de

1. V. *ibid.*, I, 6 fin (p. 263). 2. Suit une page traduite au tr. *Péa*, III, 9, commencement (t. II, pp. 49-50). 3. Cf., tr. *Yebamoth*, XVI, 6. 4. Cette phrase complémentaire manque dans les éditions de la Mischnâ seule. 5. Dans l'édit. de Venise et celles qui suivent, ce § est joint au précédent. 6. En tête est un passage traduit au tr. *Yebhamoth*, XIII, 6 (t. VII, p. 218). 7. Tossefta à ce tr., ch. 4.

divorce est valable (le décès de l'homme a été spontané); mais si l'homme n'est tombé qu'un peu de temps après, le divorce n'est pas valable. Or, même en cas de chute immédiate il peut y avoir doute sur l'effet du vent, et pourtant l'acte de divorce est valable; ceci prouve qu'en cas de doute général sur la chute de l'homme, et la question de savoir si le vent l'a poussé, l'acte sera valable. De même, si l'on a égorgé un animal (régulièrement) avec l'intention d'en répandre aux idoles le sang (irrégulièrement) et d'ensencer sa graisse dans le même but étranger, selon R. Yoḥanan, cette pensée illégale suffit à rendre le sacrifice impropre; selon R. Simon b. Lakisch, une telle pensée (abstraite) ne rend pas le sacrifice impropre. Mais, objecta R. Jacob b. Idi devant Resch Lakisch, n'est-il pas enseigné[1] : Par raisonnement à fortiori, dit R. Yossé, cette pensée doit être une cause d'interdit, car si la pensée illégale suffit seule parmi les consécrations à provoquer l'inaptitude, il en sera certes de même pour les causes d'interdit à l'égard des objets profanes (et l'on se réglera d'après celui qui égorge la victime); or, la pensée de le consommer ailleurs, ou trop tard, rendra le sacrifice impropre? Certes, répondit Resch Lakisch, en ces deux derniers cas de défectuosité, la pensée vicieuse a rendu la victime impropre à son objet; mais le fait de l'avoir égorgée avec l'intention de répandre du sang devant les idoles, ou de leur encenser la graisse, n'est pas une cause directe de défectuosité (sans qu'il puisse y avoir un report de pensée fâcheuse sur une première opération). D'une victime on répandit le sang (vaguement), puis on encensa la graisse à l'idolâtrie; ce fait survint à Césarée, et après consultation faite, le cas ne fut pas résolu, ni permis, ni défendu. Ceci prouve, dit R. Ḥanina au nom de R. Ḥisda, que l'on n'a pas tenu compte de l'opinion finale (de R. Simon b. Gamaliel dans notre Mischnâ, qui dit que la fin fait préjuger la pensée précédente); car, si l'on y avait égard, les sages auraient prononcé en ce cas la défense. Au contraire, dit R. Yossé au nom de R. Ḥisda, cette abstention même des sages prouve qu'ils ont eu égard à ladite opinion; et s'il est vrai qu'ils ne se sont pas prononcés pour l'affirmative, c'est par respect pour l'opinion de R. Simon (pour ne pas le froisser).

7. Si un mari dit à 2 individus de remettre l'acte de divorce à sa femme (sans parler de l'écrire), ou s'il dit à 3 de l'écrire, puis de le remettre à sa femme, ils pourront l'écrire (eux-mêmes) puis le remettre. S'il dit à 3 de remettre l'acte à sa femme (sans parler de l'écrire), ceux-ci pourront charger d'autres de l'écrire et le remettre, parce qu'il les a constitués en tribunal. Tel est l'avis de R. Meir. Voici la règle rapportée[2] de prison par R. Ḥanania habitant d'Ono: Je sais par tradition que si un mari dit à 3 individus de remettre l'acte de divorce à sa femme, ceux-ci peuvent charger autrui de l'écrire et le remettre, parce que le mari les a

1. Tr. *Houllin*, II, 9. 2. Ou: « envoyée », selon le texte jérusalémite.

érigés en tribunal. Sur ce, R. Yossé dit : nous avons répondu au messager chargé de cette nouvelle, que nous avons aussi une tradition, en vertu de laquelle, lors même qu'un mari dit au tribunal supérieur à Jérusalem de remettre l'acte de divorce à sa femme, ceux-ci devront au besoin apprendre à l'écrire eux-mêmes, puis le rédiger et le remettre. Si un mari s'adressant à dix individus les charge d'écrire[1] et donne l'acte de divorce à sa femme, l'un écrira et 2 signeront comme témoins ; mais s'il les charge tous de l'écrire, après que l'un d'eux l'aura écrit, tous signeront. Aussi, en cas de décès d'un seul d'entre eux, l'acte est déclaré nul.

Le commencement de notre Mischnâ doit aussi être attribué à R. Meir : c'est à déduire de ce qu'il est dit ensuite : « S'il dit à trois de remettre l'acte à sa femme, etc. » (établissant une distinction entre cet acte et celui de l'avoir écrit). R. Ḥisda expose le motif pour lequel R. Meir établit une distinction entre les deux procédés divers : c'est qu'en tous lieux, lorsque d'autres personnes ont écrit un acte, le tribunal signe à titre de confirmation ; de même ici, après que d'autres ont écrit l'acte de divorce, le mari dit à trois personnes, lesquelles constituent ensemble un tribunal, — de le donner à titre de confirmation. R. Hillel b. Walles demanda en présence de Rabbi : pourquoi a-t-on dit que l'avis de R. Yossé est adopté comme règle courante (ce qui implique qu'il y a contestation à ce sujet)? C'est que, répondit Rabbi, je ne l'ai pas vu (sans quoi, l'accord n'eût pas manqué de se réaliser). Lorsqu'un des compagnons d'études voulait opposer une objection contre l'avis de R. Yossé, Rabbi lui disait : nous devrions avoir honte[2] de soulever des objections contre R. Yossé, car il y a autant de différence entre notre géneration et celle de R. Yossé, qu'il y en a entre les saintetés supérieures et les objets les plus profanes. R. Ismaël b. R. Yossé dit de même : Comme la poussière diffère de l'or, ainsi notre époque diffère de celle de nos pères[3]. — Lorsque le mari a donné l'ordre à dix personnes de porter son acte de divorce, l'une des personnes peut le porter au nom de toutes les autres ; mais si le mari a dit : « tous, portez-le », tous doivent assister au transport, et l'un d'eux le remettre par devant les autres. « Aussi, est-il dit, en cas de décès d'un seul d'entre eux, l'acte est déclaré nul. » R. Yoḥanan dit au nom de R. Eléazar de Rouma (ou Arouma) : le fait d'énumérer[4] les gens (en leur prescrivant d'écrire l'acte de divorce (équivaut à l'ordre verbal « vous tous » (et quoique ce ne soit pas dit formellement, tous doivent contresigner l'acte).

1. Terme omis au texte jérusalémite. 2. Littéralement : « nous les courbés », les faibles, ou ignorants. 3. V. Schuhl, *Sentences, etc.*, p. 314. 4. En les désignant numériquement : 1, 2, 3.

## CHAPITRE VII

1. Si quelqu'un, saisi d'une maladie grave (cardiacus), dit d'écrire le divorce à sa femme, c'est comme s'il n'avait rien dit (l'acte est nul). Mais si après avoir donné cet ordre il est atteint du mal, puis revenant sur son premier ordre il dit de ne plus l'écrire, on ne tiendra pas compte de ce dernier ordre. On demande au mari devenu muet s'il faut écrire le divorce à sa femme ; s'il incline de la tête en signe d'assentiment, on l'examinera, en répétant 3 fois la même question : s'il répond non sur non, oui sur oui (que c'est bien entendu), on écrira l'acte et le remettra.

—[1]. R. Jacob b. Aḥa dit (au sujet de l'homme « qui, après l'ordre du divorce, est atteint de maladie, puis revient sur son premier ordre donné »), que R. Yohanan et R. Simon b. Lakisch sont en désaccord à ce sujet : Selon R. Yoḥanan, quoique l'homme soit déjà saisi par la maladie, on écrira l'acte de divorce et on le remettra à la femme (en raison de l'ordre que le mari a donné à l'état sain) ; selon R. Simon b. Lakisch, on donnera suite à l'ordre du mari lorsque celui-ci sera rétabli (alors la première parole comptera, non la seconde). Est-ce que R. Simon b. Lakisch n'est pas en contradiction avec sa propre opinion ? Or, il y a discussion sur l'état de l'homme qui, au moment de destiner un animal au sacrifice, devient sourd, ou idiot, ou relaps, ou qui aurait suivi la décision prise par le tribunal de laisser manger du suif, et, selon R. Yoḥanan, le sacrifice d'expiation offert par l'homme (même après son retour à l'état sain) devra être repoussé[2] ; selon Resch Lakisch, il ne sera pas repoussé (pourquoi donc celui-ci est-il d'avis qu'au rétablissement du mari, son ordre de divorce sera exécuté) ? R. Yossé b. R. Aboun répond qu'il faut intervertir l'ordre des opinions qui viennent d'être énoncées (R. Yoḥanan serait d'avis de ne pas repousser le sacrifice en de telles conditions ; Resch Lakisch serait d'avis de repousser ce sacrifice). Sans cela d'ailleurs, cette intervention serait exigible ; car il y aurait contradiction manifeste entre les deux opinions diverses de R. Yoḥanan, puisque R. Samuel b. Aba a dit au nom de R. Yoḥanan que, même pour le sacrifice d'un agonisant (considéré encore comme un homme sain), on versera sur l'autel (régulièrement) le sang du sacrifice d'expiation, ou du péché. Les Rabbins de Césarée disent que R. Ḥiya et R. Yassa ont entre eux la même discussion que R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch, chacun d'eux professant l'une des opinions précitées.

Notre Mischnâ est en opposition formelle avec l'avis de R. Simon b. Lakisch, en disant : « Si après avoir donné l'ordre d'écrire l'acte de divorce à sa femme, le mari est atteint de maladie grave ; puis, revenant sur son premier

1. En tête se trouve une page traduite au tr. *Troumoth*, I, 1 (t. III, p. 4).
2. J., tr. *Horaïoth*, I, 2.

ordre, il dit de ne plus l'écrire, on ne tiendra pas compte de ce dernier ordre » (donc, il y a seulement nullité en cas d'ordre *après* avoir été atteint par le mal, non *pendant* le mal). On peut répondre à cela que cette nullité de la fin s'applique au cas où le mari revient à l'état sain (il n'est pas besoin alors d'une nouvelle réflexion). Au cas où, après avoir remis l'acte de divorce à la femme, le mari déclare que l'acte devra seulement entrer en vigueur le lendemain, puis il tombe malade, il y a aussi discussion pour la validité entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch (selon ce dernier, l'acte sera nul, en raison du défaut de santé du signataire). Lorsque le mari a jeté l'acte dans la cour de la femme, en déclarant que l'acte devra valoir à partir du lendemain, et qu'alors il soit malade, c'est un cas également en discussion entre R. Yoḥanan et Resch Lakisch (ce dernier considère l'acte comme sans valeur). R. Éléazar dit que R. Abin demanda : Si quelqu'un, après avoir prélevé l'oblation sur son monceau de blé, en spécifiant qu'elle devra seulement valoir à partir du lendemain, tombe ensuite malade, sera-t-elle valable (en raison de l'état sain du propriétaire lors de sa déclaration), ou est-ce insuffisant à cause de l'état final (comme pour le divorce)? C'est un point aussi en discussion entre R. Yoḥanan et Resch Lakisch. L'enseignement suivant [1] est en opposition avec l'avis de Resch Lakisch et ne saurait être expliqué d'après l'avis de celui-ci : Si un individu est crucifié, ou a les nerfs coupés et (malgré cet état de condamné) dit d'écrire un acte de divorce à sa femme, on écrira cet acte et on le remettra à la femme, dans la présomption qu'à ce moment le mari possédait encore un souffle de vie. Or, il est impossible que son intelligence n'ait pas été troublée un instant avant d'expirer ; pourtant l'acte est valable en raison de l'état sain du mari au moment de l'ordre donné, contrairement à l'avis de R. Simon b. Lakisch.

On a enseigné [2] : lorsqu'un sourd-muet a prélevé l'oblation, celle-ci ne comptera pas comme telle (de même, l'acte de divorce émis par lui est nul). Toutefois, dit R. Simon b. Gamaliel, cette nullité a lieu lorsque dès le principe de la rédaction du contrat de divorce, le mari était sourd-muet ; mais si d'abord il avait possédé la faculté de parler, puis il est devenu sourd-muet, il pourra écrire de sa propre main l'acte de divorce, et d'autres contresigneront en confirmation de son seing (de même, pour l'oblation, il pourra la prélever, sauf assistance des témoins). R. Jacob b. Aha, ou R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : les compagnons sont en désaccord avec celui qui a enseigné ceci (ils sont de l'avis contraire). Mais n'y a-t-il pas une Mischnâ qui s'y oppose formellement, en disant [3] : « Si l'homme primitivement sain devient sourd-muet, ou faible d'esprit, il ne peut plus jamais répudier sa femme (son acte n'aurait pas de valeur légale) » ; mais pourquoi n'écrirait-il pas cet acte (selon l'avis précité de R. Simon b. G.), sauf confirmation de son écriture par le contre-seing

1. Tossefta à ce tr., ch. 5. 2. V. J., tr. *Troumoth*, I, 1 (t. III, pp. 23-4), à rectifier d'après la présente version. 3. J., tr. *Yebhamoth*, XIV, 1 fin (t. VII, p. 192).

d'autres témoins ? C'est qu'il peut s'agir là du cas où l'homme ne sait pas écrire (il n'y a donc rien à conclure de là). Mais, objecta R. Aba b. Mamal, l'enseignement suivant ne s'oppose-t-il pas à l'avis de R. Simon ? « Si quelqu'un, est-il dit, a écrit de sa propre main l'ordre au greffier de rédiger l'acte de divorce, puis a donné l'ordre écrit aux témoins de contre-signer, malgré ces divers écrits, ainsi que les attestations et la remise réitérée, l'acte reste sans valeur » (N'en résulte-t-il pas que l'ordre écrit est insignifiant et qu'il doit être verbal ?) R. Yossé répond : il suffit de lire la fin de ce même enseignement pour voir qu'il n'y a pas de contradiction ; cette fin dit : « l'acte sera nul aussi longtemps que l'on n'aura pas entendu la voix du mari dire au scribe de rédiger l'acte et aux témoins de le signer [1]. » Or, cette audition de voix en réalité n'est pas exigible d'une façon absolue, puisque (aux termes de notre Mischnâ) on peut « incliner la tête en signe d'assentiment » ; de même donc que l'audition n'est pas indispensable, l'avis au sujet de l'écriture n'est pas absolu (et il peut suffire d'avoir écrit soi-même). Non, dit R. Mena, le commencement de la Mischnâ est absolu (et l'écriture ne suffit pas) ; mais l'audition de la voix équivaut à l'inclinaison de tête comme assentiment. R. Zeira demanda à R. Mena : est-ce qu'à l'instar de l'exigence exprimée dans notre Mischnâ, que le mari devra incliner 3 fois la tête (pour la validité de l'acte), il faudra aussi (pour l'homme ordinaire) l'avoir entendu 3 fois ? Non, répliqua R. Mena, il subsiste une inégalité entre ces deux modes d'assentiment, en ce qu'il suffit d'une audition, tandis qu'il faut 3 inclinaisons. R. Judan explique ainsi (pourquoi il n'y a pas d'objection à tirer de là selon R. Simon b. Gamaliel) : dans le dernier enseignement, on déclare l'acte nul et sans valeur, parce qu'il s'agit du cas où le mari a dit : « j'ai agi ainsi » (au passé) ; R. Simon, au contraire, parle du cas où le mari prescrit « d'agir ainsi » (à l'avenir), Mais, objecta R. Benjamin b. Lévi, si l'homme a de l'intelligence pour le passé, il en a aussi pour l'avenir ; et s'il n'en a pas pour le passé, il ne doit pas non plus en avoir pour l'avenir ? Il s'agit là, répond R. Aba-Maré, d'un sourd, lequel n'a pas la faculté de transmettre des ordres. Selon R. Yossé b. Aboun, il s'agit d'un homme sain (et comme tel, il devrait parler, non écrire, pour que l'acte soit valable). Mais alors, vu l'état de santé de l'homme, pourquoi son acte n'est-il pas valable ? Parce qu'il est à craindre que l'homme l'ait rédigé sous la préoccupation d'autres écrits (sans y penser ; aussi, faut-il plus tard, lorsque l'homme devient sourd, exiger 3 fois le signe d'assentiment). En effet, il y a une *braïtha* à l'appui de cet avis : il est vrai, y est-il dit, que 3 assentiments sont exigibles, lorsqu'on a perdu la faculté de parler après l'avoir eue (subitement) ; mais si c'est l'effet d'une maladie, un seul signe suffit.

Les signes suffisent à valider, si les interrogations se font par primesauts, en procédant ainsi : « Ecrirons-nous le divorce à ta femme ? » Et il répond : oui. « Devons-nous l'adresser à ta mère ? Et il dira : non. « Faut-il l'adresser

1. Cf. Frœnkel, *Mabô, etc.*, fol. 133b.

à ta femme ? » Et il dira oui : « Faut-il l'adresser à ta fille ? » Et il dira : non. « Faut-il l'adresser à ta femme ? » Et il dira : oui. « Faut-il l'adresser à ta sœur. » Ces attestations par inclinaison de tête suffisent-elles aussi en fait de relations illicites ? Oui, vint dire R. Abahou au nom de R. Yoḥanan. Comme l'attestation peut se faire en étant assis, la consultation en fait de vœu se fera de même[1]. R. Schescheth dit : comme on examine l'homme 3 fois pour le divorce, on l'interrogera pour les héritages, les achats et ventes ainsi que pour les donations.

2. Lorsqu'on demande à un homme en danger s'il faut écrire le divorce à sa femme[2], et qu'il répond : oui, puis les assistants donnent l'ordre à l'écrivain d'écrire l'acte et aux témoins de le signer, ce qui a été fait, bien qu'après l'avoir écrit et signé on ait remis l'acte à l'homme, lequel à son tour[3] l'a remis à la femme, l'acte sera nul : il faut que le mari ait donné lui-même les divers ordres.

Par la Mischnâ, on sait seulement quelle est la règle si l'ordre donné par un mari à des individus est transmis par ceux-ci à d'autres ; mais quelle sera la règle si le mari en danger a chargé deux hommes formellement de faire écrire par le scribe et de contresigner par deux témoins qu'il a désignés ? R. Zeira répond au nom de R. Jérémie qu'un fait de ce genre est survenu du temps de Rabbi, et celui-ci déclara qu'on ne saurait agir ainsi en Israël (il faut craindre que la femme solde des témoins venant dire au nom du mari de procéder à l'acte du divorce) ; Samuel autorise le divorce rédigé à la suite des ordres directs du mari en danger (sans éprouver ladite crainte). R. Jérémie demanda à Samuel quelle sera la règle si le même mari dit aux 2 hommes de faire écrire l'acte de divorce par le greffier, puis de le signer eux-mêmes (où l'ordre final est direct) ? L'acte sera valable, répondit Samuel ; mais il faut examiner s'il aura bien son effet légal ou non. Est-ce que Samuel ne se contredit pas ? Il a dit d'abord que l'acte de divorce est déclaré valable même lorsque le mari a fait dire de procéder à la rédaction du divorce. Pourquoi ensuite le déclare-t-il douteux ? Il y a cette distinction à noter que les interlocuteurs du mari n'ont pas signé eux-mêmes leur attestation, mais ont chargé d'autres personnes de contresigner,

On comprend (selon la Mischnâ), que l'acte de divorce soit impropre, lorsque le mari en danger a chargé 2 hommes de la procédure du divorce, et que ceux-ci ont transmis la mission à d'autres (en raison du défaut d'audition de l'ordre direct du mari) ; n'en résulte-t-il pas que la déclaration d'inaptitude de l'acte pour une telle cause est en opposition avec l'avis de R. Yoḥanan, qui déclare un tel acte valable ? Or, selon R. Yoḥanan[4], l'inscription du corps du divorce (disant de libérer la femme), faite à l'aide d'un formulaire, *typus*,

1. V. J., tr. *Nedarim*, X, 10. 2. Pour lui éviter le lévirat en cas de décès du mari sans enfants. 3. Expression omise au Talmud jérus. 4. Cf., tr. *Guitin*, III, 2 commencement (t. VIII, p. 279).

ne nuit pas à la validité de l'acte? Il n'y a pas d'opposition, et R. Yoḥanan justifie cette Mischnâ selon l'avis qu'exprime plus haut R. Juda, à savoir qu'une telle manière d'écrire le divorce le rend impropre.

3. Si un mari dit à sa femme : « ceci sera l'acte de ton divorce si je meurs», ou « ceci sera ton divorce si je meurs de ma maladie actuelle », ou « ceci sera ton divorce valable après mon décès », c'est comme s'il n'avait rien dit [1]. Mais s'il dit : « qu'à partir d'aujourd'hui l'acte ait cette valeur si je meurs », ou « à partir d'à présent si je meurs », ce sera un acte valable. S'il dit : « à partir de ce jour et après ma mort », l'acte sera à la fois valable et non valable [2] ; aussi, après le décès du mari sans enfants, la veuve devra déchausser le beau-frère, non l'épouser.

(3). Si le mari dit : « voici ton divorce à partir de ce jour si je meurs de mon mal actuel », puis il se rétablit et sort, ensuite il retombe malade et meurt ; on devra examiner si le décès a pour cause la 1re maladie, alors l'acte est valable ; au cas contraire, l'acte est nul.

Pour les diverses formules du mari (exprimées au commencement de notre Mischnâ),« c'est comme s'il n'avait rien dit ». Selon nos maîtres, au contraire, l'acte de divorce ainsi émis sera valable. Par « nos maîtres » on entend R. Juda et ses assesseurs. Ainsi, pour 3 sujets Juda le Naci a été appelé : « notre maître » : pour la question de divorce, pour celle de l'huile [3] et pour celle relative à une forme de sandale. L'on a donné à ce tribunal le surnom de magistral ; car tout corps qui annule 3 décisions reçoit ce surmon. R. Judan b. R. Ismaël dit : le tribunal est en désaccord avec lui pour la question de divorce.

Est-ce que par la suite de cet acte (déclaré valable par « nos maîtres »), la femme peut se remarier aussitôt après l'avis de décès du mari (sans que le délai aux veuves soit exigible) ? Oui, répondit R. Ḥagaï, c'est permis (de ce que le mari ne peut plus revenir, il n'y a plus à craindre un changement de conditions) ; selon R. Yossé, il sera interdit à la femme de se remarier de suite ; car il a pu arriver par miracle que le mari survive (elle devra donc attendre pendant le délai légal d'un an).— « Si le mari a dit « qu'à partir d'aujourd'hui l'acte devra avoir cette valeur (de divorce), si je meurs », ou « à partir d'à présent si je meurs », l'acte ne sera pas valable. » R. Juda dit que les rabbins ont objecté à *nos maîtres* : comment se fait-il que vous disiez qu'en cas d'addition des mots « après ma mort » la formule rend le divorce valable ? Si c'est parce que le terme *si* équivaut à celui *d'à-présent*, ne peut-on déduire que la formule finale qui précède (la médiate), « qu'à partir d'aujourd'hui... si je meurs », soit

1. Un tel acte est nul ; le divorce n'a plus de raison d'être après décès de l'époux. 2. En raison de la duplicité des termes de la condition, celle-ci est douteuse, et le doute influera sur l'état juridique de la veuve. L'omission du premier terme de ce doute dans le texte jérusalémite rend la phrase obscure. 3. Celle des païens est interdite. V. tr. *Sabbat*, I, 4 (t. IV, p. 19) ; tr. *Aboda zara*, II, 1.

valable en raison de l'emploi des mots « à partir de ce jour », tandis que si le mari avait seulement dit : « si je meurs », l'acte serait nul, et vous reconnaîtriez aussi sa nullité? Donc, le motif de validité au cas invoqué tient à l'emploi des mots « de ce jour » ; de même, pour nous aussi, l'expression « à partir de ce jour » constitue le principe (à défaut de quoi l'acte est déclaré nul aux premiers cas de la Mischnâ). Mais, objecta Rabbi (équivalent de « nos maîtres ») aux rabbins, pourquoi énoncez-vous la nullité de l'acte si le mari a dit : « à partir de ce jour et après ma mort »? Est-ce parce que cette formule comprend aussi les mots « à partir de ce jour » ? Pourquoi alors, dans une formule énoncée auparavant, « à partir d'aujourd'hui, si je meurs », l'acte est-il admis par vous comme valable ? C'est que l'on tient compte de l'emploi du terme *si* ; de même, pour nous aussi le terme *si* est essentiel (il motive la validité de l'acte). Là-bas (à Babylone), on intervertit l'ordre des opinions qui viennent d'être émises. Ainsi, R. Yossa au nom de R. Yoḥanan et Rab disent tous deux : l'avis exprimé là-bas par Rabbi équivaut à ce que les rabbins disent ici, savoir que la formule « à partir de ce jour etc. « rend l'acte de divorce valable, aussi bien que d'avoir formulé la latitude d'une *condition* d'emploi ultérieur [1]. R. Zeira demanda devant R. Yassa : par cette « condition », faut-il entendre l'expression « si je meurs », ou cette autre « à valoir après ma mort » (moins immédiate) ? La *condition*, fut-il répondu, est applicable à la première expression. De son côté, R. Aba au nom de Rab réfute ainsi l'objection faite par les Rabbins à Rabbi (savoir que le terme *si* est forcément essentiel dans la formule énoncée par le mari) : l'avis exprimé ici par Rabbi équivaut à celui des rabbins là-bas, et dès que le mari a employé dans sa formule l'expression « à partir d'aujourd'hui », c'est comme s'il avait dit : « après le décès » (pour entraîner l'annulation de l'acte). On a enseigné ailleurs [2] : « Le testateur de ses biens à ses fils devra écrire qu'il fait don de l'immeuble « à partir de ce jour et après sa mort » (sous peine de nullité du don, non applicable par un défunt) ; tel est l'avis de R. Juda ; selon R. Yossé, il est inutile d'inscrire cette formule de l'acte de donation ou testament », invoquant pour raison que la date même inscrite sur l'acte suffit à le valider (démontrant que le don a été attribué du vivant de ce donateur). Un tel fait fut soumis à R. Yoḥanan, qui répondit par la déclaration suivante : si dans la formule de donation se trouve l'expression « à partir de ce jour et après le décès », le don sera valable. Comment se fait-il que la même expression formulée pour l'acte de divorce motive annulation de cet acte ? Ce n'est pas la voie (strata) habituelle, dirent les compagnons au nom de R. Yoḥanan (selon celui-ci, la procédure usitée pour le divorce ne l'est pas pour une donation). De même, dit R. Zeira au nom de R. Yoḥanan, les usages à l'égard du divorce ne sont pas semblables à ceux des dons ; car, observe R. Ila, pour la donation, dès que l'on a employé la for-

1. Il n'y a donc pas à objecter aux rabbins que la fin de la Mischnâ est d'un avis opposé ; en effet, ils déclarent alors l'acte valable. 2. Tr. *Bava bathra*, VIII, 9.

mule « à partir de ce jour », la donation est complète au point de vue de la remise du sol. Dans quel but alors ajouter les mots : « après le décès » ? C'est pour indiquer que le donateur se réserve la jouissance des produits aussi longtemps qu'il vit (de sorte qu'après le décès de ce dernier, le bien reste au destinataire, sans retour possible). Au contraire pour le divorce, dès que l'on a écrit la formule « à partir de ce jour », l'acte est dûment conclu ; et dans quel but ajoute-t-on alors les mots « après le décès » ? C'est pour avoir la faculté de se réserver le corps principal de l'acte (avec possibilité de retour). Mais, demanda R. Aboun b. Cahana en présence de R. Ila, pourquoi conclure de là qu'il n'y a pas de réserve au sujet du divorce? Peut-être l'expresssion additionnelle « après décès » a-t-elle pour but de viser la réserve du produit des travaux de la femme (au profit du premier mari, même si elle épouse un autre) ? Il n'y a pas d'exemple, répondit R. Ila, qu'une femme ait été mariée à tel homme, tandis que le produit de ses travaux était réservé à un tel autre (c'est donc en vue de la possibilité d'une renonciation, ou retour sur le divorce, que la dite clause « après décès » est insérée dans l'acte). En l'entendant, R. Zéira l'exalta (enthousiasmé, il proclama son talent), et appela ce rabbin : un constructeur de la Loi [1].

La discussion émise plus haut entre Rabbi et les autres sages est applicable aussi aux actes d'affranchissement. Ainsi, lorsque le maître a dit : « Voici ton acte d'affranchissement à partir d'à-présent et après 30 jours », selon Rabbi, cet acte est valable (au même titre que, plus haut, l'expression « à partir de ce jour » implique la condition ultérieure, ce qui motive la validité de l'acte) ; selon les autres sages, l'acte n'aura pas de valeur (en raison du doute, vu la possibilité d'un retour). — Pour l'abandon également, il ne saurait être question de réserver les produits du sol. Or, si un propriétaire a déclaré abandonner son champ « à partir d'à-présent et dans 30 jours », selon Rabbi, l'abandon sera effectif (complet) ; selon les autres sages, il ne le sera pas. En sera-t-il de même pour les consécrations ? Non, car tous reconnaissent que la déclaration verbale de consacrer au culte équivaut à la livraison d'un objet à un simple particulier. En fait de consécration d'une femme, est-ce que la formule précitée entraîne une réserve, ou est-elle définitive? On trouve un enseignement où il est dit : Selon Rabbi, une telle consécration sera définitive [2] au profit du premier mari (donc, les autres sages sont d'un autre avis).

4. Une femme (dont la répudiation est conditionelle) ne devra pas rester seule avec son mari [3], sauf en présence de témoins, fut-ce un esclave ou une servante, excepté la servante de la femme, parce qu'il est notoire qu'elle se fie à elle [4]. Comment est-elle considérée dans l'intervalle de temps entre l'énoncé du divorce conditionnel et le décès du

1. Cf. J., tr. *Yoma*, III, 5 (t. V, p. 190). 2. V. B., tr. *Qiddouschin*, f. 59b. 3. Si elle cohabitait avec lui, il faudrait un nouvel acte. 4. La maîtresse serait sans pudeur devant elle.

mari ? Selon R. Juda, elle sera considérée en tout comme femme mariée ; selon R. Yossé, elle est à la fois répudiée et non répudiée [1].

Si l'homme (qui était malade lorsqu'il a remis à la femme un acte de divorce, lequel devait acquérir sa validité en cas de décès par suite de la présente maladie) a mangé de la purée en excès (et ensuite il est mort), il y a lieu d'admettre qu'il est mort de sa première maladie (l'excès de ce plat n'a pu causer la mort) ; mais si après avoir mangé des noisettes (κάρυα ποντικά), sans y rien joindre, il ne s'est plus levé (n'a plus quitté le lit), il n'est pas à croire qu'il soit mort du fait de la première maladie (car il y a danger de manger des noisettes en excès). Si le mari a déclaré envoyer le divorce « s'il meurt de cette maladie », et il se trouve enseveli sous un monceau de pierres, ou mordu par un serpent venimeux (ce qui cause la mort), l'acte de divorce est sans valeur, puisque le mari n'est pas mort du premier mal. Si le mari spécifie de remettre le divorce au cas où il « ne se *relève* pas de sa maladie actuelle », puis il est enseveli sous un monceau, ou mordu par un serpent, l'acte de divorce sera valable ; puisqu'en réalité il ne s'est plus levé du lit occupé depuis l'époque de sa maladie [2].

On a enseigné : même l'homme atteint d'une maladie mortelle ne devra plus rester seul avec la femme répudiée (de crainte que, malgré son état, il cohabite avec elle). R. Jacob b. Aḥa raconte qu'il est arrivé à un homme de cohabiter avec sa femme et de mourir aussitôt après (c'est donc une éventualité possible). Pourquoi la Mischnâ dit-elle qu'il suffit de la présence d'un esclave ou d'une servante, pendant que le mari est auprès de la femme répudiée ? Sont-ils donc dignes de foi ? Non ; il suffit aux témoins de savoir qu'au moment de la présence du mari auprès de cette femme, il y avait là un esclave ou une servante (ce qui suffit à écarter l'hypothèse d'une cohabition). C'est conforme à cet enseignement [3] : Si une femme répudiée par son mari s'est isolée (enfermée) avec lui, et que ce fait est attesté par deux témoins, il lui faut un second acte de répudiation pour être libre ; s'il n'y a eu qu'un témoin, il n'est pas besoin d'un nouvel acte ; si enfin un témoin l'a vue enfermée avec son mari le matin, et un autre témoin l'a vue l'après-midi avec lui, c'est un fait sur lequel R. Eleazar b. Tadaï a consulté les sages, et ils ont répondu que ce n'est pas là un isolement confirmé.

Si la femme s'est isolée avec le mari pendant le temps suffisant à une cohabitation il est craindre que cette dernière ait eu lieu ; mais cela ne va pas jusqu'à craindre une consécration en mariage (et il ne sera pas nécessaire de renouveler l'acte de divorce). R. Jérémie explique l'enseignement qui précède comme suit : Si la femme s'est isolée avec son mari pendant le temps suffisant

1. A chaque instant il y a doute que le décès survienne, de sorte qu'en cas d'union on s'expose à un péché par erreur. 2. Ce premier alinéa, depuis le commencement du §, se rapporte à la fin du § 3 du texte mischnique. Aussi, la fin se trouve jointe dans la Mischnâ selon le Talmud de Jérusalem en tête de notre § 4, contrairement à l'édition de la Mischnâ du Tal. Babli. 3. V. J., tr. *Sôta*, 1, 1 (t. VII, p. 225) ; Tossefta à notre traité, ch. 5.

à une cohabitation, on a lieu de craindre une cohabitation licencieuse (illégale), mais cela ne va pas jusqu'à craindre une consécration par le fait de cette union (de sorte qu'il ne faut pas un second acte de divorce) ; s'il n'y a pas eu d'isolement pendant un temps suffisant à cette union, il n'y a aucune crainte à éprouver (ni union ilicite, ni nécessité de renouveler le divorce). Selon R. Yossé b. R. Juda au contraire, en cas d'isolement pour un temps suffisant on craint que l'union ait un effet de consécration (et il faudra un nouvel acte de divorce ; mais si les époux n'ont pas été suffisamment seuls ensemble, on ne craint d'aucune façon qu'il s'en soit suivi une nouvelle consécration). R. Yossé explique l'enseignement en question comme suit (d'accord en partie avec R. Jérémie) : si la femme s'est isolée avec son mari pendant le temps suffisant à une cohabitation, on a lieu de craindre une cohabitation licencieuse (illégale), mais cela ne va pas jusqu'à craindre une consécration par le fait de cette union (de sorte qu'il ne faut pas un second acte de divorce [1]) ; s'il n'y a pas eu d'isolement pendant un temps suffisant, il n'y a pas à craindre le fait d'une consécration moyennant de l'argent; tandis que, selon R. Yossé b. R. Juda, en ce dernier cas (d'isolement insuffisant), il faut craindre du moins une nouvelle consécration par de l'argent. R. Abin dit : conformément à l'avis exprimé ici par les autres sages, l'école de Schamaï s'exprime aussi plus loin [2] dans le sens du maintien de la valeur de cet acte, et leurs adversaires de l'école de Hillel adoptent l'auis contraire qui est conforme à celui de R. Yossé b. R. Juda ici (de craindre une nouvelle consécration ; ce qui implique la nécessité d'un nouvel acte de divorce).

A quel point de vue (aux termes de notre Mischnâ), « cette femme sera-t-elle considérée, selon R. Juda, comme une femme mariée *en tout* » ? Au point de vue de l'héritage, répondit R. Eleazar. De même (d'autre part) il a été enseigné [3] : « Ce que la fille trouve, ou gagne par le travail de ses mains, appartient au père, lequel possède aussi la faculté d'annuler les vœux de sa fille ». C'est ainsi, ajoute R. Zeira, qu'il faut entendre ici la qualification de « femme mariée en tout » (sous ces trois rapports, elle reste en la dépendance du mari). Est-ce que R. Juda n'est pas en contradiction avec lui-même ? Il dit d'une part (ci-après) que la mort est une chose fréquente et dont il faut se préoccuper, tandis qu'ici il paraît ne pas craindre cette éventualité, et il suppose la femme « mariée en tout » (sans prévision du décès marital) ? C'est qu'ici il est question d'un particulier (on craint peu le décès) ; mais ailleurs il s'agit du public. Or, on a enseigné que R. Juda dit [4] : il n'y avait pas de caisse spéciale pour les achats des nids d'oiseaux à Jérusalem, afin d'éviter tout

1. Selon lui, il y a divergence d'avis s'il n'y a pas eu isolement des époux pendant un temps suffisant à l'union, et le premier interlocuteur est alors d'avis que nulle consécration n'est à supposer. 2. Il est dit ci-après, VIII, 11, que la femme répudiée qui a passé la nuit avec son mari dans une auberge n'a pas besoin d'un nouvel acte de divorce pour être libérée, selon Schamaï, mais Hillel l'exige. 3. J., tr. *Kethouboth*, IV, 4 (t. VIII, p. 57). 4. J., tr. *Scheqalim*, VI, 7 (t. V, p. 308).

mélange fâcheux ; car il pourrait arriver qu'une femme dont l'argent déposé là (pour un tel achat) meure avant l'offrande, et cette somme, désormais sans destination, serait mêlée avec le reste (ce qui est interdit).

Si la femme ainsi répudiée provisoirement cohabite avec un homme, quel sera le degré de criminalité? Selon un enseignement, le fait de la cohabitation est certain (en raison du décès survenu plus tard, la répudiation compte rétroactivement et doit entraîner la liberté de la femme). Selon un autre enseignement, c'est un fait sujet au doute. D'après la première opinion, l'homme qui a accompli cette union devra offrir avec certitude le sacrifice du péché de suspension (en raison du doute sur l'adultère) ; d'après l'autre avis, la femme est en état continuel de doute (pour la mort future du mari), et si le mari meurt de la même maladie, l'homme qui a cohabité est dispensé de tout sacrifice ; si le mari n'en meurt pas, l'homme devra le sacrifice d'expiation (pour le crime d'union illicite).

5. Si le mari dit à la femme : « Voici ton acte de divorce, à la condition de me donner 200 zouz », elle sera tenue pour répudiée dès l'acceptation [1], et dès lors elle doit ladite somme à son mari. Si le mari établit la condition qu'elle lui remette cette somme à partir d'à présent jusqu'à 30 jours de là, au cas où elle lui remet ladite somme dans les 30 jours, la femme sera déclarée répudiée ; au cas contraire, elle ne le sera pas. R. Simon b. Gamaliel raconte qu'à Sidon il arriva à quelqu'un de dire à sa femme : « voici ton acte de divorce, à condition de me remettre ton vêtement (stola) de luxe; comme elle l'avait perdu, la condition était irréalisable, et l'acte nul. Selon les autres sages, il suffit à la femme de remettre le montant du vêtement au mari, pour valider l'acte.

On a enseigné [2] : Lorsqu'en cas de divorce remis à condition de paiement, et avant que la femme ait eu le temps d'effectuer le paiement, le mari meurt, selon R. Simon b. Gamaliel, la somme convenue devra être remise au père du mari, ou à son frère, et dès lors la femme sera dispensée de procéder à la cérémonie du déchaussement, ou d'épouser le beau-frère. Il en est de même pour la consécration d'une femme en mariage. Si le futur a déclaré consacrer la fiancée à condition de lui remettre 200 zouz, et qu'avant d'avoir eu le temps de lui verser cette somme il meurt, selon R. Simon b. Gamaliel, le père ou le frère du défunt peuvent lui verser cette somme, afin d'avoir la faculté de la contraindre à procéder au déchaussement, ou à se soumettre au lévirat.

Quant à l'obligation pour la femme « de remettre au mari le montant du vêtement », c'est, dit R. Judan, si elle l'a perdu sans être fautive ; pourtant elle est dispensée de jurer l'avoir perdu par sa négligence, dans l'hypothèse de la condition faite qu'elle sera un gardien gratuit (non responsable). Mais,

1. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, III, 2 (f. 43[a]). 2. *Ibid.*

bjecta R. Yossé, comment peut-il être question ici de la condition de garder gratuitement, avec dispense de prêter le serment, puisque la Mischnâ condamne au contraire la femme à payer le montant de l'objet perdu? C'est qu'en effet il s'agit du cas où elle a perdu le vêtement par sa faute, et il est seulement dit ici qu'il suffit pour elle de payer le montant, redevable (selon R. Simon) au même titre que si elle fournissait le vêtement lui-même (sans qu'elle soit astreinte à restituer un tel objet en nature). Selon les autres sages, au contraire, elle doit restituer le montant en tous cas (qu'il s'agisse du cas où elle est fautive ou non), puisque ce sont des conditions inhérentes au divorce.

6. Si le mari dit : « voici ton divorce, à la condition de servir mon père, ou d'allaiter mon fils » (sans durée déterminée), quelle sera la durée de l'allaitement (ou du service, sous peine d'annulation de la condition) ? Deux ans. Selon R. Juda, 18 mois. Si le fils ou le père meurt (avant l'exécution de la condition), l'acte reste valable.

(7). Si le mari dit : « voici ton acte de divorce, à la condition de servir mon père 2 ans, ou d'allaiter mon fils 2 ans », et qu'ensuite le fils meurt [1], ou le père déclare ne pas vouloir être servi par elle, lors même qu'elle n'a pas provoqué ce refus en irritant le père, l'acte devient nul ; selon R. Simon b. Gamaliel, il reste valable. R. Simon b. Gamaliel établit cette règle : pour tout obstacle qui n'émane pas de la femme, l'acte reste valable.

R. Ḥiya b. Aba dit : lorsqu'il est question de faire valoir l'acte durant la vie, la femme devra avoir servi le père durant toute sa vie, ou allaité l'enfant durant toute la période nécessaire (2 ans) ; s'il s'agit de la validité de l'acte après décès, on suppose que la femme a commencé le service, ou l'allaitement, ne fût-ce qu'une heure, puis le père ou l'enfant est mort (la condition imposée pour faire valoir l'acte est suffisamment remplie). R. Simon b. Lakisch dit : s'il s'agit de l'état de vie, même si la période en question n'a pas été complètement occupée par le service ou l'allaitement (si le décès est survenu dans l'intervalle de temps), le divorce conserve sa valeur, et il suffit que le service auprès du père, ou l'allaitement, ait eu lieu seulement une heure durant la vie du père, ou de l'enfant ; lorsqu'il s'agit de l'hypothèse « après décès », on suppose (selon lui) qu'il n'y a eu aucun service, ni allaitement commencé (le décès étant survenu aussitôt). Est-ce que notre Mischnâ n'est pas opposée à cet avis de R. Simon b. Lakisch (qui se contente au besoin d'une heure), puisqu'elle dit : « La durée de l'allaitement sera de 2 ans ; selon R. Juda, elle sera de 18 mois » ? R. Abin répond : la Mischnâ ne veut pas dire que le mari ait voulu imposer à la femme la condition d'allaiter l'enfant

1. Dans l'édition de la Mischnâ selon le Talmud babli, le texte ajoute comme hypothèse : « si le père meurt. »

aussi longtemps, mais elle devra payer 2 ans le salaire d'une nourrice. R. Abahou a dit au nom de R. Yoḥanan[1] quelle est la formule de rédaction des contrats : « Moi tel, fils d'un tel, déclare t'épouser, une telle, fille d'un tel, à la condition de te remettre le douaire déterminé et de te faire entrer au domicile conjugal tel jour ; et (2e hypothèse), si à tel jour je ne t'ai pas fait entrer, je n'aurai aucun droit sur toi. »

Si par suite d'un accident survenu, le mariage n'a pas pu être effectué au jour convenu, selon R. Yoḥanan, quoique ce soit un cas de force majeure, c'est comme si la convention n'avait pas été conclue (et le mari n'aura aucun droit sur la femme) ; selon l'avis de R. Simon b. Lakisch, l'accident représente bien la conclusion du contrat (et en raison de la validité de la consécration, le mari doit à la femme ce qu'il a promis). Selon ce dernier avis, l'homme doit agir en conséquence (sans autre issue que de faire valoir l'évènement imprévu), à moins que la femme soit revenue sur les conditions faites, et qu'elle ait dit : « Si à tel jour tu ne m'as pas épousée, tu n'auras aucun droit sur moi »[2]. R. Yoḥanan, à son lit de mort, recommanda à ses filles d'agir (le cas échéant) selon l'avis de R. Simon b. Lakisch (d'établir elles-mêmes leurs conditions au contrat), car, dit-il, il peut survenir plus tard un autre tribunal qui adopte l'avis de R. Simon b. Lakisch (à savoir de tenir compte d'un cas de force majeure), et lorsqu'ensuite la femme ainsi divorcée à condition se remarie, cette seconde union est illégale (par suite du maintien de la première), de sorte que les enfants issus de la seconde union seraient illégitimes (ce qui n'arrive pas avec la précaution préalable de la condition écrite). Ainsi, il arriva à un homme de payer d'avance à un batelier le salaire (pour transporter ses marchandises), après quoi, le lit du fleuve se trouva tout à coup desséché[3]. On soumit ce fait en litige à R. Naḥman b. Jacob, qui répondit (en faveur du batelier) : « le bateau est là ; à toi (demandeur) de fournir le fleuve » (ce n'est pas la faute du défendeur). Aba b. Houna, au contraire, dit au nom de R. Aba : le locataire du bateau (qui, après l'avoir payé, demande à recouvrer le montant de la location) peut avoir prié (désiré) que le lit se dessèche, pour reprendre son argent. On trouve qu'il est dit : R. Yoḥanan et R. Aba adoptent l'avis de R. Simon b. Gamaliel (que si l'obstacle ne provient pas de la femme, l'acte sera valable) ; Resch Lakisch et R. Naḥman b. Jacob l'admettent en ce sens que l'on tient compte de l'accident. Ainsi, si la femme s'est coupé le sein, elle a mis obstacle à l'allaitement ; si elle a eu le sein coupé, elle n'est pas la cause de l'obstacle (et l'acte reste valable).

7. S'il dit : « Voici ton divorce si je ne suis pas revenu », et qu'allant de Judée en Galilée il s'arrête à Antipatris (limite de Judée) et revient, les conditions ne sont pas remplies, et l'acte est nul. Il en est de même

1. V. J., tr. *Eroubin*, III, 5 (t. IV, p. 231). 2. Alors seulement, on ne peut pas faire valoir l'imprévu, puisque la condition a été faite par la femme. 3. Non navigable.

s'il remet l'acte, en le subordonnant à la condition d'être revenu de voyage d'ici à 30 jours, et qu'allant de Judée en Galilée il s'arrête à Othnaï (limite de Galilée); ou encore s'il le remet à condition du retour d'ici à 30 jours d'un voyage d'outre-mer, et arrivé à Acco (le port palestinien) il retourne chez lui : les conditions énoncées n'ont pas été remplies. S'il dit : « Voici ton divorce après que j'aurai passé devant ta face pendant 30 jours », et qu'en ce temps il sera toujours allé et venu, à condition de ne pas s'être isolé avec elle, l'acte sera valable.

A quoi bon la Mischnâ parle-t-elle de condition, si, lors d'un voyage de Judée en Galilée, il suffit de s'être arrêté à Antipatris (qui fait encore partie de la Judée) ? On veut dire par là, répond R. Eleazar, que la condition essentielle consiste à n'être pas rentré dans sa maison[1]. R. Yoḥanan dit : aux localités citées dans la Mischnâ, s'applique ladite condition (valable si le mari arrive là). Notre Mischnâ confirme le premier avis, disant que le point essentiel porte sur l'arrivée « à sa maison », puisqu'il est dit à la fin : « S'il va en voyage d'outre-mer et s'arrête à Acco, puis retourne chez lui, la condition faite n'est pas remplie » (or, s'il suffisait d'être arrivé à Acco, la localité désignée, l'acte ne devrait pas être nul ; c'est donc qu'il importe avant tout d'être rentré chez soi). Non, dit R. Ḥagaï en présence de R. Yossé, on peut justifier même d'après notre Mischnâ le second avis (disant que l'on envisage essentiellement l'arrivée auxdites localités), d'après l'opinion qui déclare[2] qu'Acco fait partie de la Palestine sous le rapport des divorces (non d'outre-mer). Toutefois, fut-il observé, même en classant Acco comme ville palestinienne pour les divorces, est-ce à dire qu'elle est tout à fait telle pour les conditions relatives au divorce ? (Donc, elle est considérée comme externe sous ce dernier rapport). — Il est défendu au mari de s'isoler avec sa femme répudiée depuis l'instant où l'acte de divorce est rédigé, de crainte qu'en « passant devant elle 30 jours » (et ayant cohabité avec elle dans l'intervalle) l'acte se trouve daté avant la conception d'un enfant qu'elle aurait plus tard (lequel serait supposé né à l'état illégitime).

8. S'il dit : « Voici ton divorce, si d'ici à un an je ne reviens pas », et dans l'intervalle de temps il meurt, l'acte sera nul (pour défaut de condition). S'il dit : « Voici ton divorce dès à présent, si je ne reviens pas d'ici un an », et avant ce délai il meurt, l'acte est valable (ayant été établi pour valoir de suite).

9. S'il dit : « Au cas où je ne reviens pas d'ici à un an, écrivez un acte de divorce à ma femme et donnez-le-lui », puis on l'a écrit pendant cet intervalle de temps, et on l'a remis après[3] ce temps écoulé, l'acte

1. Il suffit, pour annuler la condition, d'avoir touché la limite de Galilée, avant de rentrer chez soi. 2. V. tr. *Guitin*, I, 2 (t. VIII, p. 257). 3. Au lieu de « après », le texte Jérusalémite a : « pendant », sens peu probable.

est nul (pour avoir été écrit trop tôt). Mais s'il a dit (d'abord) : « Ecrivez l'acte de divorce à ma femme et donnez-le-lui si je ne reviens pas d'ici à un an », puis on l'a écrit pendant cet intervalle de temps, et on l'a remis après ce délai, R. Yossé le déclare valable. Si l'on a écrit après l'an écoulé et l'on a remis l'acte après, puis l'on apprend le décès du mari, si la remise de l'acte a précédé le décès, l'acte est valable ; si le décès a précédé, l'acte est nul. En cas de doute, on appliquera à la femme la règle de celle qui est répudiée sans l'être [1].

Pourquoi « R. Yossé le déclare-t-il valable » ? Ce ne saurait être en raison de ce que la rédaction est antérieure à la fin de l'année, puisque la remise a eu lieu « après ce délai », et pourtant vous (les autres sages) vous déclarez l'acte nul? (L'important donc est que la remise n'ait pas eu lieu avant la fin de l'année). R. Ḥiya Rabba (le grand) demanda en présence de Rabbi : Si le mari s'est servi de la formule « voici ton acte de divorce pour être appliqué *après* la fête » (les Tentes), quelle est la limite de temps comprise par le terme *après*? Tout le mois qui suit cette fête, fut-il répondu, compte comme tel. R. Bivon b. Ḥiya demanda, devant R. Zeira, quelle est la limite antérieure pour la remise de l'acte *avant* la fête de Pâques? La veille ; car, même d'après celui qui considère comme « après la fête (des Tentes) » tout le mois qui la suit, on n'est pas tenu d'adopter la même limite de temps pour la partie antérieure (l'une ne s'impose pas à l'autre). De même, R. Zeira demanda, devant R. Yossa, quelle est la limite de temps pour celui qui « s'interdit par vœu, sous peine d'excommunication, de goûter au vin lors de l'issue du sabbat » ? Il est certain, répondit R. Yossa, que le soir même qui suit le sabbat le vin lui sera interdit, mais la veille du sabbat le vin lui est permis ; le doute porte seulement sur les jours qui sont intermédiaires (entre ces deux extrêmes, quelle est la limite ?). De même, au point de vue du divorce, l'acte remis à l'issue même du sabbat est valable, mais s'il était remis la veille il serait certainement nul, il y a doute pour les jours intermédiaires de la semaine.

## CHAPITRE VIII

1. En jetant le divorce à sa femme qui se trouve dans sa maison ou sa cour à elle, on accomplit la répudiation [2]. Mais s'il lui jette dans sa maison ou sa cour à lui, se fût-il trouvé avec elle dans le même lit, ce n'est pas une séparation effective. S'il jette l'acte dans le sein de la femme, ou dans son panier à ouvrage. la répudiation est réelle.

Comme il est écrit (Deutéron. XXIV, 1) : *il lui remettra* (l'acte) *en mains*, on sait seulement que la remise devra être effectuée de cette façon ; d'où sait-

1. Comme ci-dessus, § 4. 2. C'est l'équivalent de la remise en main.

on que le mari peut aussi laisser cet acte dans le jardin de la femme, ou dans la cour? De ce qu'il est écrit : *Il lui donnera* (deux fois ; la redondance implique l'extension des modes de remise). Cette façon d'interprétation est juste d'après R. Akiba (qui admet[1] les explications des redondances) ; mais d'après R. Ismaël (qui n'en tient pas compte et dit que c'est une manière usuelle de s'exprimer), d'où le sait-on? Aussi a-t-il enseigné d'expliquer le verset (des Nombres, XXI, 13) : *Il prit tout son pays de sa « main », jusqu'à Amon.* Or, il n'a pas pu prendre le pays *de sa main*, mais de son pouvoir (de même ici, pour l'acte de divorce, le mot *main* comprend le pouvoir, ou la possession de la femme). Mais le jardin ou la cour (quoique biens fonciers de la femme) ne sont-t-ils pas hypothéqués au mari, qui en a l'usufruit? (Par conséquent cet acte, jeté dans l'un de ces espaces, n'est-il pas comme maintenu dans la possession du mari?) Aussi, R. Josué dit-il au nom de R. Yanaï[2] ; le mari ne jouira de l'usufruit que lorsqu'il aura donné à sa femme un écrit disant « je n'aurai pas de droit sur tes biens. » Selon R. Isaac b. Ḥaqoula, au nom de R. Oschia, la faculté du mari restera identique lors même qu'il n'aura pas émis cet écrit (puisque l'acte de divorce et la rentrée en possession de sa cour arrivent à la femme simultanément). La divergence d'avis exprimés se retrouve ailleurs, et la discussion entre R. Yanaï et R. Oschia ressemble à celle qui existe entre R. Méir, et les autres sages. Ainsi, l'avis de R. Yanaï ici s'accorde avec celui des Rabbins, qui disent ailleurs : la main de l'esclave n'équivaut pas à celle du maître, et dès lors l'esclave est à même de recevoir l'acte de divorce avec faculté de l'acquérir. Or, le jardin de la femme et sa cour sont assujettis (hypothéqués) au mari pour qu'il en ait l'usufruit, à moins que celui-ci ait spécifié par écrit ne prétendre en rien avoir droit sur les biens de sa femme[3]. On peut objecter aux rabbins, que si la main de l'esclave égale celle du maître, on ne s'explique pas la faculté qu'a l'esclave d'acquérir le divorce. De même, on ne comprend pas l'opinion de R. Oschia, selon l'argumentation de R. Méir ; car, selon ce dernier[4], comme la main de la femme n'égale pas celle de l'homme, elle acquiert l'acte de divorce au moment de le recevoir de lui, et la Mischnâ (par suite de l'adoption de cet avis) est justifiable même si le mari n'a pas spécifié par écrit sa renonciation aux biens de la femme, malgré l'assujettissement des biens de la femme aux biens du mari.

Lorsque des biens sont échus en commun au mari et à la femme, celui-ci reste toujours possesseur partiel, et lors même qu'il aurait formulé sa renonciation, c'est comme s'il ne l'avait pas écrite. C'est ce qui arrive p. ex. à l'homme qui épouse la fille de son frère (orpheline qui hérite de la part afférente

1. V. p. ex. tr. *Nedarim*, I, 1 (t. VIII, p. 160), et les passages qui y sont rappelés. 2. J., tr. *Kethouboth*, IX, 1 (t. VIII, p. 111). 3. Donc, ni par l'état des biens de la femme, ni par celui de l'esclave relativement à son maître, on ne saurait prouver que la répudiation de la femme a pour cause la réception de l'acte de divorce simultanément avec la rentrée en possession de ses biens. 4. V. J., tr. *Qiddouschin*, I, 3 (f. 60a).

à son père sur une succession échéant à 2 frères). Si un tiers donne à la femme un présent, en spécifiant la condition que le mari n'ait pas de pouvoir sur cette donation, en dehors de ce que la femme précisait de remettre, l'homme n'y a pas de droit, et même s'il ne l'a pas spécifié par écrit, c'est comme s'il l'avait écrit[1]. — R. Jérémie demanda : quelle est la règle si le mari a jeté l'acte de divorce dans une cour qui n'est pas commune aux deux époux (lorsque le mari a seulement prêté à la femme un espace réservé de cette cour)? R. Aḥa dit au nom de R. Ḥanina qu'il y a doute en ce cas, selon les autres sages, sur la question de validité de l'acte; selon R. Abin, c'est l'objet d'une discussion entre Rab et R. Ḥiya le grand, car R. Samuel, R. Zeira et R. Hiya b. Asché disent au nom de Rab[2] : même la traction n'entraîne pas l'effet de l'acquisition dans une cour qui n'est pas commune aux deux (au donateur et au destinataire); tandis que R. Ḥiya est d'un avis contraire (et, selon lui, une telle acquisition est possible). Quand est-il dit que l'on acquiert les biens mobiliers par la traction? S'ils sont sur la voie publique, ou dans une cour qui n'est pas commune aux deux interlocuteurs ; mais lorsqu'un objet se trouve dans la propriété de l'acquéreur, celui-ci est réputé en avoir pris possession dès que le vendeur y a consenti, tandis que le même acquéreur n'aurait acquis tel bien mobilier, placé encore chez le vendeur, qu'au moment de le soulever, ou de le traîner hors de la possession du maître[3]. Si enfin l'objet se trouve chez un tiers en dépôt, l'acquéreur n'entrera en possession légale que lorsque le dépositaire le lui aura fait acquérir, ou lorsqu'il lui aura sous-loué la place occupée par cet objet (de même, pour le divorce, la femme l'acquiert dans des conditions semblables). — 'Oula b. Ismaël dit pourquoi l'acte jeté dans le panier de la femme sera valable (étant acquis par elle) : c'est que (malgré la maxime usuelle de possession en commun) parfois le mari ne songe pas à prendre possession dudit panier. Mais ne peut-il pas arriver que ce panier soit d'or? A plus forte raison, en ce cas spécial, le mari ne songe pas à en prendre possession. Toutefois, dit R. Yoḥanan, il faut que la femme use souvent de ce panier (de sorte que le mari n'en aura pas souci). R. Yossé ajoute de plus la condition que la femme se serve du panier à ce moment même. R. Simon b. Lakisch dit qu'il s'agit d'un panier attaché au corps de la femme (de sorte qu'il est bien en sa possession); R. Yossé ajoute que l'attache du panier sera telle, qu'en se levant la femme le soulève avec elle. R. Oschia a enseigné à l'appui de l'avis de R. Yoḥanan : que si même le mari a jeté l'acte dans le pétrin de la femme, la répudiation est réelle.

2. S'il dit à la femme : « prends cette créance », ou si, se courbant, il lui dit de détacher de son dos l'acte, qu'ensuite elle lit, et elle s'aperçoit

1. Le mari n'a pas de droit sur ces biens, et il est évident que la femme peut en user pour acquérir son acte de divorce. 2. Voir *ibid.* I, 4 (f. 60b). 3. Comp. J., tr. *Schebiith*, VIII, 1 fin (t. II, p. 400).

que c'est son divorce, il sera nul ; il faut que le mari dise : « voici ton divorce ». Si le mari met l'acte aux mains de la femme qui dort, et à son réveil elle lit, voyant que c'est son divorce, celui-ci est nul ; il faut que le mari dise : « voici ton divorce ». Si elle se trouve sur la voie publique et le mari lui jette l'acte, si celui-ci tombe près d'elle, l'acte est valable ; s'il tombe près du mari, la répudiation n'est pas effectuée[1] ; si enfin l'acte tombe à mi-chemin des deux époux, la femme sera à la fois répudiée et non répudiée (en état de doute).

Cet avis, dit R. Yoḥanan, est conforme à celui que R. Simon b. Eléazar a exprimé plus haut[2] : selon lui, il est indispensable, pour la validité du divorce, qu'au moment de le remettre à la femme on le lui déclare. — Qu'appelle-t-on dans la Mischnâ une distance proche ? Selon Rab, c'est une distance de 4 coudées. C'est aussi l'avis de R. Ilaï Ha-Yoresch. Selon R. Eléazar, au nom de R. Yoḥanan, de la part de R. Yanaï, il s'agit d'une distance si petite, qu'il suffit d'étendre la main pour prendre l'objet[3]. On a enseigné de même (dans une Braïtha) : On nomme ainsi ce qui est « près d'elle », et c'est aussi l'avis de R. Aba ou R. Jérémie au nom de Rab. Mais n'y a-t-il pas contradiction entre les opinions diverses de Rab ? Pourquoi dit-il plus haut que l'on nomme proche un espace compris dans les 4 coudées voisines, tandis qu'ici il désigne comme telle la distance que l'on peut atteindre en étendant la main ? La mesure de quatre coudées est indiquée comme règle de principe ; mais en fait, c'est une distance si petite que l'on puisse atteindre l'objet en étendant la main. On a enseigné que R. Éléazar dit : lors même que l'acte se trouve plus rapproché de la femme que du mari, mais que (par suite d'un obstacle interposé) elle ne pourrait empêcher qu'un chien happe l'acte et l'emporte, la répudiation n'est pas valable. Samuel conteste cet avis de R. Eléazar (il dit qu'en raison de la proximité de l'acte près la femme, elle est légalement répudiée). En fait, le meilleur procédé de divorce consiste à remettre l'acte aux mains de la femme. Dans l'opinion qui admet comme proche la distance aisée à atteindre de la main, s'il reste un tel espace libre entre le mari et la femme (contenant l'acte de divorce) selon Simon b. Aba au nom de R. Yoḥanan, lorsque l'acte est plus près d'elle que de lui, il devient effectif ; mais si l'acte se trouve plus près de lui que d'elle, la répudiation ne sera pas accomplie. — « Lorsqu'enfin l'acte tombe à mi-chemin des deux époux, la femme sera à la fois répudiée et non répudiée (en état de doute) ». En un tel cas, dit Aba b. Jérémie, le mari reste chargé de nourrir sa femme.

3. Il en est de même pour une consécration de mariage et un contrat de dette : Si le créancier dit au débiteur de lui jeter la somme due, et en effet le débiteur la jette, si la somme se trouvait plus près du créan-

1. Cf. J., tr. *Bava mecia*, I, 4 (f. 7[a]). 2. V. même traité, I, 1 (t. VIII, p. 254).
3. Cf. ci-dessus, VI, 2.

cier (et qu'ensuite elle se perd), le débiteur est hors de cause (n'a rien à rembourser) ; mais si l'argent est tombé près du débiteur, il en est responsable. Si enfin l'argent est tombé au milieu d'eux deux, ils doivent partager la perte. — Si la femme était placée au sommet du toit et le mari lui a jeté là l'acte, dès que l'acte a atteint l'aire du toit (même sans y rester), la répudiation est effective ; si le mari était en haut et la femme au bas, et il lui a jeté l'acte, dès que l'acte a quitté l'emplacement du toit, fût-il désormais effacé par l'eau ou brûlé, il a effectué la répudiation.

[1] R. Abin dit au nom de Ḥiskia : lorsque la Mischnâ parle « d'argent tombé au milieu d'eux deux », il s'agit du salaire remis au greffier pour rédiger l'acte. — R. Eleazar dit[2] : notre Mischnâ, où il est question de « toit », parle de celui qui est pourvu d'une galerie circulaire, susceptible de recevoir l'acte en cas de chute ; mais s'il n'y a pas de galerie, il faut, pour la validité de l'acte, que celui-ci soit parvenu dans l'intervalle de 3 palmes près du toit, écart si faible qu'il sera annulé et confondu avec le toit. R. Jacob b. Aḥa, ou R. Aba b. Hamnona, au nom de R. Ada b. Aḥva, demanda si pour le repos sabbatique, une distance d'une clôture inférieure à 3 palmes est nulle et confondue avec cette clôture ? Il y a une différence, dit R. Yassa, entre l'acte de divorce et le fait d'un transport le sabbat : le premier produit son effet même en l'air, avant de poser à terre ; le second devient réel en bas, au moment de la chute —[3].

4. D'après l'école de Schamaï, un homme peut répudier sa femme par un vieux acte de divorce[4] ; mais l'école de Hillel l'interdit. Un tel acte est déclaré vieux lorsqu'après sa rédaction le mari y renonce et s'isole avec sa femme (se remet avec elle).

R. Juda dit au nom de Samuel : tous reconnaissent (même l'école de Hillel) qu'en cas de fait accompli la femme n'aura pas besoin de quitter le mari qu'elle a épousé, afin d'éviter tout faux bruit à l'égard des enfants issus de cette union (que l'on pourrait accuser d'être nés hors mariage). Nous avons appris (aux termes de notre Mischnâ) que si les époux se sont trouvés seuls ensemble après la rédaction de l'acte de divorce (et avant la remise), on éprouve la crainte qu'il y ait eu union ; selon une autre version, il s'agit de l'isolement des deux époux après la remise de l'acte de divorce (et même en ce cas on éprouve la même crainte. La 1re version (celle de notre Mischnâ) sert à confirmer l'avis des Schamaïtes (elle indique que, même en cas d'isolement des deux époux entre la rédaction de l'acte et la remise, on n'éprouve aucune

1. En tête est un passage déjà traduit, tr. *Péa*, IV, 2 (t. II, pp. 84-85). 2. V. J., tr. *Eroubin*, X, 5 (t. IV, p. 299). 3. Suit un passage traduit, tr. *Sabbat*, XI, 1 (t. IV, p. 131). 4. V. tr. *Edouyoth*, IV, 7.

crainte) ; la 2e version confirme l'avis des Hillélites (selon eux, il y a doute en ce cas, et il faudra par conséquent un nouvel acte de divorce confirmatif).

5. Si un mari date l'acte de divorce d'après un comput de gouvernement non convenable[1], p. ex. selon le règne des Mèdes ou celui des Grecs (en se trouvant dans la Babylonie), ou d'après le compte depuis la construction du Temple, ou depuis sa destruction, ou si en se trouvant à l'Est il écrit l'Ouest, ou à l'inverse ; si la femme s'est remariée sur la base d'un tel divorce, elle devra quitter le 1er et le 2e mari, mais en recourant à un nouvel acte de divorce de tous deux. Elle ne peut réclamer le douaire, ni les revenus, ni la nourriture, ni un dédommagement pour usure des effets par le mari, pas plus du 1er que du 2e ; si elle a pris un de ces objets, soit à l'un, soit à l'autre, elle doit le restituer. L'enfant qu'elle aurait eu de l'un ou de l'autre sera *mamzer* (illégitime). Ni le 1er mari, ni le 2e (s'il est cohen), ne pourra se rendre impur pour l'enterrer ; ni l'un ni l'autre n'aura droit à prendre pour lui ce qu'elle trouve, ou à toucher le gain produit par son travail, ou à la délier d'un vœu qu'elle aurait formé. Si elle est fille de simple israélite, elle devient inapte à épouser un cohen.

Si elle est fille de lévite, elle ne pourra pas consommer de dîme ; ou si elle est fille de cohen, elle devient impropre à manger de l'oblation. Ni les héritiers du 1er mari, ni ceux du 2e n'ont de droit sur le douaire de la femme. A la mort de ces maris, les frères de l'un et l'autre devront se laisser déchausser par la veuve, sans que nul ne puisse l'épouser. Si en lui remettant un acte de divorce le 1er mari a modifié son propre nom, ou celui de la femme, ou celui de sa ville à lui, ou celui de la ville à elle, il faudra (en cas de 2e mariage) qu'elle se sépare de tous deux, et toutes les règles précitées sont applicables à cette femme.

R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï : la raison essentielle pour laquelle on a adopté l'usage d'inscrire le nom du règne dans les actes, était d'éviter tout danger de persécution (pour être en bons termes avec l'autorité locale), au point qu'à défaut de cette formalité les sages ont déclaré illégitime l'enfant né d'une telle union. R. Houna dit au nom de Rab : tout l'énoncé du présent chapitre (de notre Mischnâ) émane de R. Meir, sauf ce qui est dit de la modification des noms (cette fin est aussi conforme à l'avis des autres sages). R. Mena demanda en présence de R. Yassa : Est-ce qu'on lui attribue aussi l'opinion discutée plus loin[2], que si une femme répudiée par l'une des trois sortes défectueuses d'acte de divorce s'est remariée, l'enfant né de la 2e union

1. Au lieu de ces mots, l'édition du Tal. Babli, par le fait soit de la censure, soit de l'éditeur qui la craignait, a : « d'un autre royaume » (des étrangers).
2. Ci-après, IX, 3.

est apte à être reçu en Israël (n'est pas illégitime)? Je n'ai pas songé, fut-il répondu, au chapitre dont vous parlez, mais seulement au nôtre (au présent texte).

6. Pour toutes les femmes à degré de relation illicite avec l'époux projeté, dont les femmes adjointes sont permises à chacun [1], si celles-ci ayant quitté la maison du défunt, se sont mariées, puis il se trouve que les premières étaient des femmes de stérilité évidente [2], l'adjointe remariée ne pourra rester ni avec le nouveau mari, ni avec le beau-frère, et les règles précitées sont applicables à cette femme.

7. Un homme épouse par lévirat sa belle-sœur veuve, et l'adjointe de celle-ci est allée épouser un autre homme (selon son droit), puis il se trouve que la première veuve est de stérilité évidente [3], l'adjointe devra aussi se séparer de son deuxième mari, elle ne pourra pas épouser le beau-frère, et toutes les règles précitées lui sont applicables. — [4].

8. Un écrivain [rédigeant un acte de divorce pour le mari et l'acquit de douaire de la femme [5]] se trompe dans les remises, donnant le divorce à la femme et l'acquit à l'homme, puis les époux échangent entre eux ces 2 actes reçus par erreur. Plus tard, l'acte de divorce émanant des mains de l'homme est présenté, ainsi que l'acquit par la femme [6] ; celle-ci remariée à un autre devra se séparer des deux maris, et toutes les règles précitées lui sont applicables. R. Eléazar dit : si l'acte de divorce a été présenté de suite [7], il est seulement déclaré nul; mais s'il est présenté plus tard (après l'union), il est valable, car le mari ne mérite pas assez de créance illimitée pour annuler les prétentions de possession du deuxième mari.

En quel cas R. Eleazar est-il opposé à son interlocuteur ? Ce ne saurait être lorsque le greffier est certain de s'être trompé, car alors R. Eleazar reconnaît aussi que le mari est toujours digne de foi ; lorsqu'au contraire le greffier déclare savoir qu'il ne s'est pas trompé, les Sages admettent aussi que le mari n'est pas digne de foi ; il faut donc que le différend porte sur une désignation vague : selon R. Eleazar, on craint que le malade ne se soit pas trompé [8] ;

1. En cas de décès du mari sans enfant, l'adjointe est libre sans accomplir le lévirat, V. tr. *Yebamoth*, I, 1. 2. Par cette constatation, les 1re n'étaient pas mariées réellement, mais les adjointes l'étaient, et, par suite, étaient soumises aux cérémonies du lévirat. 3. Même observation qu'au § 6, note 2. 4. La Guémara sur ce § est déjà traduite au tr. *Yebamoth*, X, 4 (t. VII, p. 145). 5. Le passage entre [ ] est omis dans le texte jérusalémite. 6. Chacun des deux conjoints croyait posséder l'acte en bonne forme qui lui appartient. 7. Avant la seconde union. 8. Si, au lieu d'affirmer de suite la remise erronée, le mari argue seulement plus tard s'être trompé, on mettra en doute sa prétention d'erreur, et on ne le croira plus.

selon les autres sages, on éprouve la crainte contraire, qu'il se soit trompé. — « R. Eleazar dit (aux termes de la Mischnâ) : si l'acte de divorce a été présenté de suite il sera déclaré nul ; mais s'il a été présenté plus tard, il sera valable, car le premier mari ne mérite pas une créance illimitée au point d'annuler les prétentions de possession du second mari. » Qu'appelle-t-on « de suite. » ? Selon R. Zeira, c'est avant les fiançailles, et l'instant d'après se nomme « plus tard » (entraînant le manque de foi au dire du déclarant) ; selon R. Isaac b. Haqoula, on nomme « de suite » avant la nouvelle union, et « plus tard » après la seconde union. Notre Mischna confirme l'avis de R. Zeira, en disant : « le premier mari ne mérite pas une créance illimitée, au point d'annuler les prétentions de possession du second mari » (de crainte qu'il y ait eu échange de contrats).

8. Si après avoir écrit l'acte de divorce le mari change d'idée et ne le remet pas, d'après l'école de Schammaï, la femme devient pourtant impropre à épouser jamais un cohen ; d'après l'école de Hillel, elle ne le devient pas, lors même que le mari lui a remis le divorce à une condition non réalisée ensuite.

9 (11). Un mari qui a répudié sa femme et passé la nuit avec elle dans une auberge (fondouq) n'a pas besoin, selon Schamaï, de lui remettre un nouvel acte de divorce [1] ; selon Hillel, il le faut. Toutefois, il y a seulement discussion en cas de répudiation après le mariage accompli ; mais tous reconnaissent qu'en cas de répudiation après simples fiançailles, il n'est pas besoin de nouvel acte, parce que le futur n'est pas encore attaché à elle de cœur. Si elle s'est remariée après avoir été répudiée par un divorce chauve [2], elle devra rester séparée des 2 maris, et toutes les règles précitées lui sont applicables.

10 (12). Chacun peut compléter un acte de divorce chauve (en signant dans les plis inachevés). Tel est l'avis de Ben-Nanos. D'après R. Akiba, l'acte ne pourra être complété que par des proches parents, qui sont aptes à témoigner ailleurs [3]. On appelle un acte chauve celui où les plis restés en blanc sont supérieurs à celui des signatures données [4].

R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï que (en cas de divorce projeté, § 8, d'après l'école de Hillel) ce n'est pas un motif d'élévation dans l'ordre généalogique des familles sacerdotales [5], et le tribunal ne peut pas en faire une cause de souillure (de sorte que la femme devienne impropre au sacerdoce). En effet, un fait de ce genre fut soumis à R. Ḥiya le grand, et il décida d'adopter l'avis

1. Tr. *Edouyoth*, IV, 7. 2. C'est un acte très compliqué d'écriture, contresigné au dos, auquel il manque une formalité. 3. Quoiqu'à titre de parents, ils ne doivent d'ordinaire pas témoigner, ici on les admet à cet effet. 4. A chaque pli doit correspondre une signature au dos. 5. Cf., tr. *Yebamoth*, X, 5 (7), et XIII, 4.

de Hillel (que la femme reste propre au sacerdoce). Quoi ! lui dit Rab, as-tu pu te décider à adopter une solution dans une question aussi douteuse? R. Ḥiya lui répondit : R. Ismaël b. R. Yossé était d'accord avec moi (à autoriser ce cas). Rab leur appliqua alors ce verset (Ecclésiaste, IV, 9) : *les deux* (avis) *valent mieux qu'un* (mon doute est annulé devant ce double avis contraire). — La femme qui a une tenue inconvenante avec son jeune fils sera impropre au sacerdoce, selon l'école de Schammaï ; mais l'école de Hillel déclare qu'elle reste apte au sacerdoce [1]. Si deux femmes ont ensemble des relations inconvenantes, elles sont impropres au sacerdoce, selon l'école de Schammaï ; mais selon l'école de Hillel, elles conservent cette aptitude.

R. Mena dit : la discussion (émise ici, au sujet de deux époux divorcés passant la nuit dans une même auberge, § 9) entre l'école de Schammaï et celle de Hillel est conforme à celle qu'ils ont plus haut [2]. Comme les Schamaïtes disent plus haut qu'il est loisible à un mari de répudier sa femme en employant un acte déjà « ancien », de même ici ils disent qu'il n'est pas besoin d'un nouvel acte de divorce (on ne craint pas qu'il y ait eu union pendant cette nuit passée à l'auberge) ; de même, les Hillélites, qui plus haut n'autorisent pas le mari à se servir de l'acte en question, exigent aussi en notre cas un nouvel acte (dans la crainte d'une union en cette nuit). R. Yossé b. Aboun dit (d'autre part) : soit les disciples de l'école de Schammaï, soit ceux de Hillel, sont d'accord avec leur propre opinion exprimée plus loin. Ainsi, les Schamaïtes disent (IX, 11) : « Un mari ne devra répudier sa femme que s'il a à lui reprocher un fait d'inconduite ; ils sont aussi d'avis ici (en cas de nuit passée dans la même auberge) que la femme est supposée souillée pour son mari, et l'on ne soupçonne pas ce dernier de s'être joint à sa femme pendant cette nuit [3]; par conséquent, il échappe à l'obligation de lui remettre un nouvel acte de divorce. Les Hillélites au contraire disent (dans la Mischna précitée) : « Il suffit du moindre prétexte du mari, fût-ce d'avoir laissé gâter un mets, pour motiver la répudiation » ; dès lors, la femme n'est pas souillée pour lui, et il est bien possible que le soupçon d'une nouvelle union soit fondé ; voilà pourquoi le mari est contraint de remettre un second acte de divorce après la nuit passée ensemble à l'auberge.

Si un marie répudie sa femme, celle-ci ne devra plus demeurer avec lui, ni dans la même cour, ni dans le même emplacement (de crainte que, la passion l'emportant, il y ait une nouvelle union). Si la cour appartient à la femme, l'homme devra céder la place ; si la cour est au mari, la femme devra se retirer. Si elle est en commun aux deux époux, lequel devra se retirer devant l'autre? La femme [4] devra se retirer en ce cas ; lorsque c'est possible (s'il y a deux portes), chacun des conjoints ouvrira une porte de son côté pour se retirer. Toutefois, cette séparation immédiate aura lieu en cas de répu-

1. Cf. B., *ibid.*, fol. 76. 2. Ci-dessus, § 4. 3. Voir Casuistique de R. David b. Zimra, I, 277 ; II, 746. 4. Selon le commentaire *Pné-Mosché*, la femme se déplace plus aisément que l'homme.

diation, après le mariage accompli (on craint alors les effets d'une inclinaison réciproque) ; mais s'il s'agit seulement d'une répudiation après fiançailles, la séparation immédiate n'est pas exigible. Pour la femme d'un cohen, lesdites précautions sont exigibles même en cas de répudiation après fiançailles (en raison de l'interdit pour un cohen de s'unir à une répudiée). La fiancée en Judée subit la même loi que la femme mariée (puisqu'en ce pays les fiancés restent parfois seuls ensemble, et qu'il en résulte une plus grande intimité). Celui qui, refusant d'exercer le lévirat à l'égard de sa belle-sœur veuve, se laisse déchausser par elle, après lui avoir promis le mariage, n'aura pas besoin de céder la place devant elle ; car l'engagement verbal ne suffit pas[1] à constituer une acquisition complète (équivalant au mariage).

D'où sait-on qu'il y a divers modes de rédiger l'acte de divorce (dont traite la Mischnâ, § 10) ? Il y est fait allusion, dit R. Imi[2], par ce verset (Jérémie, XXXII, 11) : *J'ai pris l'acte* (le libellé) *de l'acquisition, celui qui était cacheté, avec l'ordre de vente et les stipulations, et l'acte ouvert* (public). Or, par « acte cacheté », on entend celui qui est fermé par des liens (ou des plis) ; par « ouvert », celui qui répond au type habituel ; les termes suivants indiquent qu'il y a parfois certaines conditions spéciales à l'acte, et un tel acte sera confirmé par deux signataires ; tel autre le sera par trois témoins ; un tel sera contresigné à l'intérieur, et tel autre (plié) le sera à l'extérieur. R. Aba dit au nom de R. Juda : l'acte simple est celui que les témoins contresignent en largeur (dans le sens de l'écriture), et l'acte compliqué est celui qu'ils signent en longueur (en travers, et à l'extérieur). R. Idi ajoute : entre un pli et l'autre, les témoins signent, et ils devront avoir soin de signer sur le haut du feuillet. N'y a-t-il pas à craindre que l'auteur du contrat en ait fait mauvais usage (en inscrivant ce qu'il voulait au bas de la pièce) ? Non ; car, pense R. Naḥman, les témoins n'apposent leur signature au bas de l'acte qu'après avoir lu d'abord ce qui est dit au-dessus, savoir qu'un tel, fils d'un tel, assume sur lui tout ce qui est écrit précédemment (il n'y a donc pas d'addition possible). Mais n'y a-t-il pas à craindre que l'auteur de l'acte efface son engagement et falsifie ensuite l'acte ? Non, dit R. Houna ; car, s'il se mettait une seconde fois à écrire les termes « j'en prends l'engagement », il rendrait l'acte impropre. Cependant, n'y a-t-il pas à craindre que l'homme inscrive d'autres détails conditionnels, qu'il ferait suivre de la formule « j'en prends l'engagement » ? Non, car R. Houna est d'avis que l'action d'avoir effacé des termes rend la pièce impropre, lors même qu'ensuite on maintient la phrase effacée.

Sur l'avis de la Mischnâ (fin du § 9), disant que « la femme qui s'est remariée après avoir été divorcée par un acte chauve devra rester séparée des deux maris », R. Yoḥanan observe que cette femme n'est pas tenue de se séparer d'eux. R. Imi dit : de nombreux faits d'unions conclues à la suite d'un tel di-

1. Cf. J., tr. *Yebhamoth*, II, 1, et III, 5. 2. V. J., tr. *Bava bathra*, X, 1 (f. 17c).

vorce ont été soumis à la décision de R. Yoḥanan et de R. Simon b. Lakisch; et ceux-ci ont déclaré qu'il suffit en ce cas de faire compléter l'acte en question, selon l'avis de R. Akiba. — R. Yoḥanan dit : lorsque la Mischnâ est d'avis que chacun peut compléter un tel acte en le signant (si le nombre des plis est supérieur à celui des signatures), il s'agit du cas où il ne manque qu'une attestation par rapport au nombre des plis, avec la restriction suivante : s'il s'agit d'un défaut du nombre supérieur à 3 (savoir pour 4 plis, ne portant que 3 signatures), on peut compléter l'omission en intercalant au besoin une signature d'un témoin impropre d'ordinaire à cet effet; mais s'il s'agit d'une défectuosité pour un nombre de 3 et au-dessous (savoir de 3 plis n'ayant que 3 signatures), il faut compléter la signature omise par celle d'un témoin apte à signer. R. Mena demanda : on sait ainsi quelle est la règle lorsque les signatures se suivent dans un ordre régulier (d'une part, celles qui proviennent de témoins valables; d'autre part, celles qui sont impropres); mais quelle est la règle si ces témoignages se suivent en désordre (une valable alternant avec celle qui est impropre)? La présence d'attestations impropres, fut-il répondu [1], ne fait pas considérer l'acte comme revêtu d'attestations trop éloignées du texte; car les noms apposés là indûment ont, au contraire, pour but de confirmer la validité de l'acte (en ne laissant pas d'espace en blanc), et il en sera de même pour notre cas de succession des signatures en désordre.

S'il y a 9 plis contenant seulement 5 attestations (soit une omission de 4 noms), sera-t-il permis de défaire 2 des plis, puis adjoindre 2 signatures même impropres (de façon à équilibrer les attestations avec les plis), ou n'est-il pas permis, sur un tel acte, d'ajouter plus d'une signature impropre? (question non résolue). Si l'acte a 5 plis (et qu'il contienne seulement 3 signatures), il est évident qu'il sera permis de défaire un pli, puis d'ajouter une attestation même impropre [2]. Il se trouve donc que l'action de défaire ce pli entraîne aussi sa libération [3]. Ce dernier avis est conforme à celui de R. Ḥanania b. Gamaliel, car un enseignement dit : un acte simple, contresigné par les témoins au dos de l'acte, et un acte avec plis, contresigné par les témoins à l'intérieur sont déclarés impropres selon R. Ḥanina b. Gamaliel, l'acte à plis, contresigné à l'intérieur reste valable, puisqu'il est facile d'en faire un acte simple en redressant les plis (donc, c'est, selon lui, qu'en redressant les plis on rend à l'acte sa valeur). L'acte écrit irrégulièrement reste valable, lors même qu'après la formation des plis, les signatures sont apposées ensemble (non au fur et à mesure des plis faits). C'est vrai, toutefois, lorsque tous les plis ont été faits à la fois, puis les premiers témoins ont signé (il faut alors, ou compléter le nombre d'attestations équivalant à celui des plis, ou défaire ceux-ci); mais lorsqu'après avoir fait

1. V., tr. *Guitin*, I, 4 (t. VIII, p. 261). 2. Selon la règle énoncée plus haut, pour trois attestations et au-dessus, on peut les compléter par *un* nom quelconque. 3. Il est indispensable, dit le *Qorban 'edà*, de ne pas avoir un vide, sous peine de laisser l'acte « chauve ».

3 plis ils ont été contre-signés, on peut ajouter de nouveaux plis, qui seront contre-signés au fur et à mesure, et l'acte restera valable pour n'importe quel nombre ultérieur. La règle de principe est, pour l'acte de divorce avec plis, de les faire d'abord, puis de laisser signer. Si au fur et à mesure de chaque pli fait, la signature est apposée aussitôt, il est évident que l'apposition de la première et de la seconde signature a lieu sur un acte non encore compliqué (pouvant être encore classé comme simple).

A quel cas se rapporte la discussion (précédente entre R. Ḥanania b. Gamaliel et les autres sages)? Si, malgré les plis faits à l'extérieur, les témoins ont signé l'acte à l'intérieur, tous sont d'avis (même les sages) qu'un tel acte peut devenir simple (par l'effacement des plis) ; lorsqu'au contraire sur les plis faits, les témoins ont signé à l'extérieur, tous sont d'avis (même R. Ḥanina b. Gamaliel) qu'il n'y a plus lieu de le modifier en acte simple (et il reste valable) ; la discussion porte seulement sur le cas où l'acte comportant des plis a été contre-signé d'abord (indûment) à l'intérieur, puis signé de nouveau à l'extérieur. R. Ḥanina b. Gamaliel est alors d'avis qu'on peut faire cet acte simple (en effaçant les plis) ; les autres sages ne le permettent plus. Mais, objecta R. Rabbi à R. Ḥanina b. Gamaliel : le corps même de l'acte devrait prouver s'il est simple, ou non (or, les signatures apposées à l'extérieur démontrent bien ce qu'est l'acte). En effet, que prouve le texte de l'acte ? Le voici, dit R. Aba, comme l'a dit plus haut R. Houna : les témoins n'apposent jamais leur signature au bas qu'après avoir lu en haut (dans le texte de l'acte) qu'un tel et tel (de qui émane l'acte) assume sur lui tout ce qui est inscrit plus haut. Mais, fut-il objecté contre l'explication de Rabbi, n'a-t-on pas enseigné que le type des actes est ainsi fait ? (Comment donc a-t-il pu répliquer à R. Ḥanania que le corps de l'acte indique son contenu ?) Non, dit R. Mena, on a seulement dit comment est fait le type des actes à plis. R. Abin dit : même en admettant qu'il n'y ait pas de différence entre l'acte simple et l'acte compliqué, sur ce dernier les dispositions légales sont à maintenir strictement sous peine de nullité (même en cas de fait accompli) ; tandis que l'acte simple n'est pas aussi sévère. R. Aḥa répond qu'il s'agit d'additions faites aux règles habituelles : ainsi, l'acte simple est signé d'ordinaire par 2 témoins, et si de plus (à titre additionnel) on veut revêtir cet acte de 3 signatures, c'est un procédé loisible ; l'acte plié est signé d'ordinaire au dos, et si par surcroît on veut le faire signer au dos et à l'intérieur, c'est permis. On a enseigné ici qu'un acte chauve de divorce est impropre, et il est dit d'autre part qu'un acte (quelconque) qui n'est pas en règle est aussi impropre. A quoi bon énoncer ces deux enseignements analogues, au lieu de les résumer en un seul? C'est que si l'on avait seulement dit le premier, non le second, on aurait supposé pour le premier qu'il y a inaptitude, parce qu'il s'agit d'un acte dont la défectuosité peut entraîner le crime grave de relation illicite, tandis que l'acte ordinaire, qui ne comporte pas cette gravité, resterait valable ; il a donc fallu énoncer aussi la règle touchant ce dernier. Si, d'autre part, on avait

énoncé ce dernier seulement, non le premier, on aurait supposé qu'il y a inaptitude (en cas d'irrégularité) pour l'acte ordinaire, parce qu'il s'agit de réclamer une certaine somme d'argent par cette pièce; mais, comme l'acte de divorce n'entraine pas une réclamation d'argent, il reste valable même en étant défectueux. C'est pourquoi il a fallu enseigner que, pour l'un et l'autre de ces actes, la défectuosité entraîne la nullité.

## CHAPITRE IX

1. Si en répudiant sa femme un mari la déclare libre d'épouser n'importe qui, sauf un tel, cet acte est valable, selon R. Éliézer; les autres sages l'interdisent. Que doit faire alors le mari, selon eux? Il devra le lui prendre, puis le lui rendre, en disant : désormais tu es libre à chacun. Si l'acte contient une telle exception, lors même qu'on l'a ensuite effacée, il est sans valeur.

R. Ili explique pourquoi R. Éliézer autorise même l'exclusion d'un tel ou tel dans l'acte de répudiation : c'est qu'en raison des termes redondants de la Bible (Deutéron. XXIV, 2), *Elle sortira de sa maison, partira et sera à un autre « homme »*, on adopte la règle que si même le mari a restreint la libération à l'autorisation d'épouser un « seul homme », le divorce sera effectif. Est-ce à dire que cette déduction va au delà des termes de la Mischnâ? Car notre Mischnâ parle du cas où la femme devient « libre d'épouser n'importe qui » et n'est interdite qu'à un seul homme, tandis que selon ladite déduction (de R. Ili), la femme serait interdite à tous, et permise seulement à un seul homme? Il faut donc dire que R. Éliézer a pour base une autre raison : c'est qu'il compare le divorce à la mort, et comme celle-ci ne délie du lien conjugal qu'en partie (les degrés prohibés pour cause de parenté maritale restant interdits), de même il peut arriver que l'acte de divorce maintienne la femme interdite à tel ou tel homme (non aux autres). Les autres sages, au contraire, tirent une déduction opposée du verset précité, « elle sortira de sa maison, partira et sera à un autre »; on compare le terme « sortir » à celui d' « être », et comme, dès la consécration pour l'un, la femme ne peut plus « être » à d'autres, de même, la « sortie » du pouvoir de l'un devra être telle, que la femme puisse être à tout autre (sans exception réservée à un particulier). Après la mort de R. Éliézer, quatre docteurs, savoir: R. Éléazar b. Azariah, R. Yossé le Galiléen, R. Tarfon et R. Akiba se rendirent au tribunal pour réfuter l'avis de R. Éliézer. R. Josué leur dit[1] : « *On ne s'attaque pas à un lion après sa mort.* » R. Tarfon lui répliqua : si un homme dispose par l'acte

1. Il leur imposa silence, leur faisant sentir l'inconvenance d'une telle conduite. V. Tossefta à ce traité, ch. 7; cf. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 368; Schuhl, Sentences, p. 50.

de répudiation que la femme est libre d'épouser n'importe qui, sauf un tel et tel, puis elle épouse le frère de l'homme désigné comme exclu, lequel meurt ensuite sans laisser d'enfant, comment se soumettra-t-elle à la loi du lévirat vis-à-vis du frère survivant qui lui est interdit ? Un tel cas équivaudrait à l'établissement d'une condition opposée aux prescriptions de la Loi [1], et dès que l'on veut établir une telle condition, celle-ci se trouve annulée de fait (par conséquent, l'interdit en question cesse pour cause de lévirat). Puisqu'il en est ainsi, est-ce à dire que nul homme ne pourrait épouser la fille de son frère, par la raison qu'il faut prévoir l'opposition aux termes de la loi sur le lévirat (en cas de décès du mari, la veuve ne pouvant épouser le frère de son mari, qui se trouve être son père) ? Voici la raison, dit R. Yossé b. R. Aboun, qui motive la distinction entre ces deux cas : En cas de mariage avec la nièce, il y a d'avance une loi qui s'oppose au lévirat (le cas échéant de décès du mari), tandis qu'ici celui qui a dicté le contrat de divorce a interdit l'homme en question à la femme (et une telle condition humaine sera annulée). Mais, objecta R. Hanania au nom de R. Pinḥas, d'après l'avis de R. Éliézer (de pouvoir stipuler, dans l'acte de divorce, l'exclusion d'un individu du bénéfice de la libération), il devrait y avoir une 16e catégorie de femmes [2] qui, étant libres, dispense aussi l'épouse adjointe de toute cérémonie relative au lévirat (fût-ce une femme mariée) ? Non, dit R. Mena, la raison est la même qui vient d'être énoncée : il est impossible de supposer un tel cas qui comporte un interdit légal (le cas d'une femme mariée), tandis qu'ici R. Éliézer prévoit un interdit spécial suscité par l'homme. R. Jérémie demanda (toujours dans l'hypothèse de R. Éliézer) : si l'homme a écrit que la femme répudiée pourra être interdite à un seul homme, et la femme se marie avec un autre, est-ce qu'après la mort de celui-ci l'interdit prévu subsiste encore, ou pourra-t-elle épouser l'autre ? Dira-t-on que par suite de son second mariage, la répudiée a échappé au pouvoir du premier mari, au point que le second mari permet ce que le premier a défendu, ou non ? Cette hypothèse même indique, fut-il répondu, que le décès du second mari équivaut pour la veuve à une répudiation complète (définitive) par rapport au premier mari, et entraîne la levée de la restriction imposée par le premier. R. Jérémie ajoute : il est seulement dit que la répudiation devient complète au jour du décès du second mari, mais non par suite du second mariage (s'il y avait une autre répudiation).

R. Yossé le Galiléen réfute ainsi l'avis de R. Eliézer : trouve-t-on dans la Loi que ce qui est défendu à l'un soit permis à l'autre (en fait de relations illicites), et réciproquement ? Certes, le genre d'interdit établi est applicable à tout homme, comme les cas autorisés le sont pour tous. Non, répliqua R. Akiba, si l'homme qui est seul interdit à la répudiée est un cohen, en cas de décès du premier mari qui a provoqué le divorce, ladite femme ne se

1. V. J., tr. *Kethouboth*, IX, 1 ; tr. *Bava mecia*, VII, 11. 2. Et non pas seulement XV. V. tr. *Yebhamoth*, I, 1.

trouve-t-elle pas comme une veuve pour l'exclu (non comme répudiée), tandis qu'à tous ses frères les cohanim elle sera interdite à titre de répudiée ; pourtant, la Loi est plus sévère à l'égard de la femme répudiée (interdite à tout cohen) qu'au sujet de la veuve[1]. Or, cette objection de R. Akiba est fondée en tous cas, par suite de ce raisonnement a fortiori : La femme répudiée, qui a ce titre de gravité d'être interdite comme telle à tous les cohanim, n'est pas défendue à l'homme primitivement exclu pour lequel elle redevient libre, quoiqu'elle soit une répudiée (pour tous autres) ; à plus forte raison, l'interdit comme veuve qui est moindre ne peut pas subsister devant la permission produite pour l'homme exclu, quoique (à part ce décès du second mari) elle serait femme mariée à un autre. Il faut donc admettre que, même pour l'homme exclu du bénéfice de la libération par divorce, on tient compte de ce que cette veuve a d'abord été une répudiée (et, comme telle, interdite à ce cohen). Par suite, comme l'interdit de la veuve (quoique moindre), subsiste vis-à-vis de l'homme exclu, en raison de ce qu'elle est encore (pour ce dernier) comme en partie mariée, à plus forte raison appliquera-t-on à l'homme en question l'interdit de la femme répudiée, titre plus grave que le premier. — Voici un autre cas : si un mari répudie sa femme, en spécifiant dans l'acte de répudiation qu'elle sera libre d'épouser n'importe qui, sauf un tel, puis elle épouse un autre homme dont elle a des enfants et qui meurt ensuite ; après ce décès, elle va épouser l'homme primitivement exclu par son divorce ; les enfants issus de la dernière union ne seront pas illégitimes (la condition spécifiée dans l'acte de divorce est rétroactivement annulée). De l'opinion émise par R. Akiba (d'où l'on infère l'annulation de la condition énoncée au divorce), il résulte qu'une nouvelle répudiation ne suffirait pas à délier la défense faite par le premier mari lors du divorce (l'exclusion déterminée). R. Saméi, au contraire, dit : nous connaissons un cas où d'abord la femme ne suscite pas par son union un interdit de relation illicite, et finalement elle devient interdite pour cette cause (elle tombe sous le coup de la règle généraie). Ainsi, lui dit R. Mena, notre cas ressemble à celui qui dirait à sa femme : « Voici ton acte de divorce, à condition que tu épouses un tel. » Or, jusqu'à la mise en vigueur de cet acte, il est défendu au second mari de cohabiter avec cette femme, et c'est seulement à partir du moment où, par transgression, la cohabitation a été effectuée, que l'acte devient valable rétroactivement (et la condition stipulée est accomplie[2]).

Lorsque notre Mischnâ dit de rectifier le divorce comprenant l'exclusion d'un seul individu, elle adopte pour règle, dit R. Yoḥanan, l'avis de R. Simon b. Eleazar, qui dit[3] : Un acte de divorce n'a sa valeur réelle qu'au moment

1. Celle-ci n'est interdite qu'au grand-prêtre. V. Lévitique, XXI, 14. 2. De même, il ne faut pas s'étonner de ce que l'on a admis ici le raisonnement à l'inverse, savoir que la répudiée devenue ensuite veuve ne constituait pas un degré de relation illicite, qu'elle a acquis plus tard (rétroactivement), en épousant l'homme exclu du divorce. 3. V. tr. *Guitin*, I, 1 (t. VIII, p. 254), et VIII, 2.

où, le remettant à la femme, le mari lui dit : « voici ton acte de divorce » (de même ici, aux termes de notre Mischnâ, le mari devra dire, en remettant l'acte de divorce, que cet acte la libère pour tout homme). R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Yanaï : l'acte restrictif ne comporte même pas une trace d'inaptitude à l'égard du cohen [1]. Cahana dit : notre Mischnā prouve que les Sages ne tiennent aucun compte de cet acte (et il n'empêche pas la veuve d'épouser le cohen) ; sans quoi, s'ils s'en préoccupaient, il ne serait pas dit de reprendre l'acte, la première remise de l'acte entraînerait l'inaptitude, et même en laissant l'acte aux mains de la femme, il suffirait au mari de dire qu'elle sera libre désormais d'épouser n'importe qui (sans exclusion). R. Aḥa au contraire déduit l'inverse : la procédure prescrite dans la Mischna prouve que l'on craint l'inaptitude au sacerdoce pour la femme répudiée avec restriction (en raison de la validité d'un tel acte remis d'abord, la reprise est exigible, afin d'effacer la clause de restriction) ; car si l'on ne tenait pas compte d'un tel acte (considéré comme nul), il suffirait de compléter l'effet du divorce de l'acte remis en main (en l'étendant à tous ; donc, les Sages craignent l'effet d'inappropriation au sacerdoce résultant pour la femme par le premier acte). R. Zeira dit que Schila b. Binah a enseigné ceci : toute condition, qui inscrite dans un acte entraîne la validité, entraîne le même effet si elle est énoncée verbalement lors de la remise de l'acte.

2. Si le mari dit en répudiant la femme : « tu es désormais libre pour chacun, sauf à mon père, ou à ton père, ou à mon frère, ou à ton frère, ou à un esclave, ou à un païen, ou à tout autre individu dont la consécration en mariage est sans effet [2] » l'acte reste valable. S'il lui dit : « tu es désormais libre à tous, sauf comme veuve à un grand-prêtre [3], ou comme répudiée à un simple cohen, ou comme ayant déchaussé un beau-frère, ou comme illégitime ou descendante des gens voués au culte pour un simple israélite, ou comme fille d'Israël à un *Mamzer* ou à un descendant des gens voués au culte, ou à l'égard de tout autre homme dont la consécration en mariage serait valable quoiqu'accomplie par transgression d'interdit », l'acte de divorce sera nul [4]. — [5].

(3) La formule capitale de la lettre de divorce est : « Tu es libre de t'unir avec tout individu (que tu voudras). » Selon R. Juda, l'acte dit : « Voici pour toi, de moi, un acte de séparation, une lettre de congé, un divorce de libération, par lequel tu peux épouser qui tu désires. » Voici

1. L'acte étant annulé, la femme n'est pas une répudiée et reste apte à épouser un cohen, étant veuve. 2. Conditions inutiles à énoncer. 3. V. tr. *Yebamoth*, IX, 3, et tr. *Qiddouschin*, III, 14. 4. Par l'application possible d'une telle restriction, l'union n'est pas entièrement dissoute, et le divorce est incomplet. 5. La Guémara sur ce § est déjà traduite au tr. *Yebhamoth*, III, 9 (t. VII, p. 50).

la formule de l'acte d'affranchissement : « tu es libre », « tu t'appartiens. »

R. Aḥa dit[1] : (malgré les exclusions énoncées dans la Mischnâ, l'acte reste valable), en raison du terme biblique Krithouth, *contrat* (Deutéron. XXIV, 1) ; la Loi n'applique ce terme de *contrat*[2] qu'à un degré de relation illicite réelle (à l'exclusion des divers cas de consécration annulés d'avance). R. Mena dit (au sujet de l'assertion de R. Juda, d'inscrire dans l'acte : « Wedan », *voici etc.*) : il faut avoir soin d'éviter l'erreur consistant à écrire : Wedin, « il serait *juste* etc. ». R. Menâ demanda : si le mari dit alors à la femme qu'elle est désormais indépendante, est-ce dans un sens complet, ou non ? (question non résolue). Pour l'affranchissement, R. Yossé b. Aboun dit que le maître adressera à l'esclave les 2 termes : « tu es libre » *et* « tu t'appartiens ». En effet, la Mischnâ dit de même que la formule comprend les expressions « tu es libre, tu t'appartiens. »

(4) Trois sortes d'actes de divorce sont nuls ; mais si la femme qui s'est cru ainsi répudiée s'est remariée, l'enfant issu de cette union sera légitime. Ce sont : 1° Celui que le mari a écrit de sa main, sans le faire attester par des témoins, 2° celui qui est contre-signé par des témoins, mais non daté, 3° l'acte daté, mais ne portant qu'une attestation. En ces 3 cas, les actes sont nuls, mais l'enfant né de la femme remariée est digne d'être reçu (en Israël).

4. R. Éléazar dit : si même l'acte n'est pas contre-signé par deux témoins, mais a été remis devant eux, il est valable, et un contrat de dette ainsi rédigé est payable sur les biens immeubles. La signature des témoins sur l'acte de divorce n'est exigible que pour la bonne forme (pour éviter toute contestation).

R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï : Dans tous les cas de nullité de l'acte de divorce (énoncés par la Mischnâ), il s'agit d'écrit émanant de la main du mari. Mais, objecta R. Eleazar, puisque au 2me cas énoncé on suppose la présence des noms des témoins, à quoi bon parler de ce que le mari aura écrit lui-même l'acte (Celui-ci ne reste-t-il pas impropre pour défaut de date) ? R. Jérémie répond au nom de Rab : en disant qu'à tous les cas il s'agit d'actes écrits par lui, on désigne même le dernier cas (pour dire que, malgré ce détail, la femme ne doit pas en principe se remarier, vu la nullité de l'acte) ; tandis qu'au second cas, où l'acte est pourvu de la confirmation par témoins, la nullité a pour cause le défaut de date. En effet, dit R. Hamnona, ces témoins portent eux-mêmes leur faute (sont coupables), car ils semblent assumer la charge d'attester à faux, en contre-signant un acte de divorce non daté. —

1. Contrairement aux divisions de l'édition de Venise et de celles qui l'ont suivie, l'éd. de Jitomir joint le présent texte au § 2 qui précède. 2. Ou : retranchée.

R. Aba b. Hamnona, ou R. Ada b. Aḥa, dit au nom de Rab : l'énonciation des cas de nullitê dans la Mischnâ doit être conforme à l'avis de R. Meir. Pourquoi a-t-il fallu parler de cette conformité (N'est-il pas évident que c'est l'avis de R. Meir)? C'est que, répond R. Mena, R. Houna a dit[1] au nom de Rab : « tout le présent chapitre provient de R. Meir, sauf ce qui est exprimé sur le changement de nom du mari ou de la femme, ou du nom de la localité de lui ou d'elle » ; par suite, on aurait pu croire que la 1re Mischnâ (celle visée par R. Houna) provient seule de R. Meir, et la 2e (celle d'ici) exprimerait l'avis des autres sages : Voilà pourquoi il a fallu dire que le présent texte émane aussi de R. Meir. R. Yossé explique ainsi pourquoi il a fallu dire que notre Mischnâ est de R. Meir : Comme Rab et Samuel déclarent tous deux [2] que l'opinion de R. Eleazar sert de règle, on aurait pu supposer qu'il en est de même dans nos présents cas ; c'est pourquoi on dit spécialement que notre Mischnâ émane de R. Meir (et que, même d'après lui, l'enfant né d'une telle union interdite en principe sera pourtant légitime).

Quant à l'avis de R. Eleazar (§ 4), Rab et Samuel disent tous deux qu'il sert de règle[3]. R. Yoḥanan, au nom de R. Jonathan ou de R. Yanaï, dit : d'après les autres sages, un acte non confirmé par des témoins est impropre. On soumit à R. Yoḥanan le fait d'une femme de cohen répudiée par un tel acte de divorce (non confirmé par témoins), et il voulut agir selon l'opinion de R. Yanaï (d'annuler un tel acte). Mais lorsqu'il apprit que Rab et Samuel sont d'un avis contraire (donnant pour règle l'avis de R. Eleazar), il y renonça, et de même lorsqu'on lui soumit ensuite un cas analogue, au sujet d'un simple israélite (même en remettant un tel acte défectueux, le divorce serait alors valable). Selon R. Josué, l'acte (non confirmé) est valable d'après tous. Mais n'est-il pas dit que R. Eleazar seul le déclare valable ? N'est-ce pas que, selon les autres, l'acte est impropre ? Voici en quoi consiste la distinction suscitée par R. Josué : Il n'y a de discussion qu'en cas de réclamation sur contrat non confirmé par les biens immeubles ; alors, R. Eleazar déclare un tel acte approprié et bien fondé pour réclamer une dette sur les biens meubles ; les autres sages le déclarent nul et mal fondé pour réclamer des biens immeubles ; mais, selon tous, l'acte suffit pour réclamer le montant sur les biens mobiliers.

5. Si 2 maris ont envoyé à leurs femmes chacun 2 divorces semblables (par les noms) qui se sont mêlés, l'un des maris remettra 2 actes à l'une et 2 autres actes à l'autre femme. Aussi, en cas de perte d'un acte, l'autre est tenu pour nul [4].

(6) Si 5 personnes ont écrit en commun, sur le même acte de divorce : « un tel répudie une telle », puis : « un tel une telle », et ainsi de suite,

1. Ci-dessus, VIII, 5. 2. Ci-après, § 4. 3. V. le présent traité, III, 2 fin ; tr. *Bava bathra*, X, 10. 4. On ignore à laquelle des 2 femmes il appartient. Cf. ci-dessus, VIII, § 1. La Guémara sur ce § est traduite même traité, III, 1 (t. VIII, p. 277).

au bas de quoi les témoins ont signé, l'acte est valable pour tous, et il faut successivement le mettre en main de chaque femme. Si pour chaque couple la formule (τύπος) a été écrite à part, et les témoins ont signé pour le tout au bas, le divorce seul au bas duquel les témoins ont signé après lecture faite est valable.

R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï[1] : lorsque l'acte de divorce se termine par une formule de salut à l'adresse d'un tel, accompagnée de la conjonction *et*, il y a présomption que l'attestation des témoins se rapporte à l'ensemble (et l'acte est valable) ; mais si cette formule de salut est distincte (sans la conjonction), il y a une solution de continuité, et comme l'attestation confirme alors la fin seule, l'acte est nul. Selon R. Simon b. Lakisch, même en ce dernier cas, l'attestation se rapporte au total de l'acte. Or, l'expression « en commun », usitée dans la Mischnâ, est applicable, selon R. Yoḥanan, aux termes suivants de l'acte : « un tel répudie une telle, et un tel une telle ». Cette même expression « en commun », selon R. Simon b. Lakisch, serait applicable seulement à la formule suivante : « Nous, un tel et tel, nous répudions nos femmes de telle localité » (non en cas de désignations, même jointes par couples divers). R. Zeira dit : toutefois, R. Yoḥanan reconnaît aussi que si, pour chaque couple, on a mentionné à part le fait de la séparation, ce sont deux actes distincts, et pour chacun d'eux il faut un formulaire séparé, revêtu chacun des deux attestations exigibles. On peut invoquer à l'appui de l'avis émis par R. Yoḥanan, la Mischnâ suivante[2] : « Si quelqu'un déclare considérer un tel et tel aussi interdit qu'un sacrifice, il faudra trouver une expression de regret pour chaque objet interdit en particulier (afin de se délier) » ; et de même ici l'autorisation partielle entraîne la permission totale. R. Yossé dit aussi que notre Mischnâ confirme l'avis de R. Yoḥanan, en disant : « Si pour chaque couple la formule a été écrite à part, et les témoins ont signé pour le tout au bas, le divorce seul au bas duquel les témoins ont signé, après lecture faite, est valable. »

Samuel dit (au sujet de la Mischnâ[3]) : ce qui, selon R. Méir, est un énoncé détaillé ( et entraîne autant de fois la culpabilité) constitue pour R. Juda une généralité (ou « en commun ») ; ce qui est détaillé pour R. Juda constitue une généralité collective pour R. Méir. Samuel ajoute au nom de R. Zeira : il résulte des paroles de nos rabbins (de l'avis précité par R. Yoḥanan) qu'il est d'un avis contraire, et selon lui ce qui constitue un détail pour R. Méir n'est pas une généralité collective pour R. Juda, ni réciproquement ; car R. Yoḥa-

1. Tr. *Schebouoth*, V, 4 (5) ; J., ib. (f. 36ᵇ). 2. Tr. *Nedarim*, IX, 7 (t. VIII, p. 228). 3. Voici le texte, utile à citer pour expliquer la suite (tr. *Schebouoth*, V, 3) : « Si quelqu'un dit à l'autre : Donne-moi le froment, l'orge et l'épeautre que j'ai chez toi, et l'autre nie par serment l'avoir chez lui, celui-ci ne sera qu'une fois coupable par faux-serment (le cas échéant) ; mais si ce dernier dit : Je jure n'avoir à toi ni froment, ni orge, ni épeautre, il est coupable pour chaque (3 fois) ; R. Meir dit : Si même la demande du blé comporte le singulier, le dépositaire est plusieurs fois coupable. »

nan a dit plus haut au nom de R. Yanaï : lorsque l'acte de divorce se termine par une formule de salut à l'adresse d'un tel, accompagnée de la conjonction *et*, il y a présomption que l'attestation des témoins se rapporte à l'ensemble (et l'acte est valable) ; mais si cette formule de salut est distincte (sans la conjonction), il y a solution de continuité, et comme alors l'attestation confirme la fin seule, l'acte sera nul. Or, si l'on admettait l'avis de Samuel, à savoir que l'énoncé détaillé selon R. Méir constitue une généralité collective pour R. Juda, on devrait admettre que, même au cas où la formule de salut est séparée, la présomption d'appliquer à l'ensemble l'attestation des témoins devrait subsister (selon l'explication donnée sur la Mischnâ en question, de l'attribuer aussi à l'avis opposé de R. Juda ; donc, selon R. Yoḥanan, R. Juda n'établit pas de parité entre les énoncés des serments, comme le fait R. Méir). En somme, d'où sait-on que l'on n'adopte pas l'explication de Samuel ? C'est que, dit R. Yossé, une Mischnâ prouve que l'énoncé détaillé selon R. Juda ne constitue pas une collectivité générale pour R. Méir, car il est dit (dans ce texte) : « Selon R. Méir, même celui qui a juré ne pas avoir de froment, ni d'orge, ni d'épeautre, est coupable à part pour chacune de ces assertions ». Or, on emploie seulement l'expression *même*[1] lorsqu'on est déjà d'accord sur la proposition précédente (celle de R. Juda). Sur quoi donc porte la discussion entre R. Méir et R. Juda ? Le voici, répond R. Ḥanania : selon l'avis de R. Méir, quels que soient les termes employés dans l'assertion par serment, soit au pluriel, soit au singulier, c'est aussi bien une expression générale que détaillée ; selon l'avis de R. Juda, l'énoncé des trois sortes de blé est une généralité sans détail (la discussion porte seulement sur l'emploi de ces termes au singulier, que l'on suppose alors énumérés isolément et constituant autant de détails).

6. Deux divorces ont été écrits côte à côte (sur le même feuillet), et au bas 2 témoins ont signé en hébreu dans toute la largeur, passant d'un acte à l'autre, puis deux autres témoins ont signé en grec, aussi dans toute la largeur, sous les 2 actes ; l'acte sous lequel ont signé les premiers témoins après lecture faite est valable[2]. Mais si les signatures sont alternativement en 2 langues, d'abord en hébreu, puis en grec, ensuite encore en hébreu et en grec, les deux actes sont sans valeur[3].

Si l'apposition de la signature des témoins sur l'acte est faite à une distance de deux lignes d'écart depuis l'écriture du texte, l'acte devient impropre ; si l'écart est moindre, l'acte reste valable. Ainsi l'a dit Simon b. Aba au nom de R. Yoḥanan[4] : si on a laissé en blanc sur un acte l'espace de deux lignes pour pouvoir y ajouter un sujet étranger, fût-ce une place si petite que ce soit, l'acte

1. V. J., tr. *Sota*, I, 1 (t. VII, p. 223). 2. P. ex. l'acte écrit à droite du feuillet, sous lequel se trouvent les noms en hébreu de 2 témoins, sera valable. 3. Par suite de l'interversion, il peut arriver d'avoir 3 signatures d'un côté et une seule de l'autre. 4. Même traité, III, 2 (t. VIII, p. 279).

devient impropre (si même le sujet étranger ne prend qu'une faible part des 2 lignes).

R. Samuel b. R. Isaac dit : notre Mischnâ le confirme, en disant que « si les signatures sont alternativement en deux langues, d'abord en hébreu, puis en grec, ensuite encore en hébreu et en grec, les deux actes sont sans valeur. » Or, l'hébreu en regard du grec constitue aussi un sujet étranger (formant interruption entre le texte et la signature, pour lequel motif les actes sont déclarés impropres). R. Mena dit : si l'on a commencé à signer vers la fin de la seconde ligne (diminuant d'autant l'écart resté vide), et l'on achève de signer sur la suite jusqu'à la quatrième ligne, l'acte reste valable.

Quelle est la distance à partir de l'écriture que ne doivent pas dépasser les signatures des témoins, pour qu'elles se réfèrent au texte et soient lues avec lui ? Selon R. Simon b. Eléazar, lorsque l'écart est d'une ligne pleine, l'acte est valable ; selon R. Doustaï b. Yanaï, ce sera la place exigible pour les deux témoins. D'après quelle écriture (fine ou grosse), jugera-t-on l'espace à occuper pour ce fait ? Selon R. Yassa b. R. Schabtaï, on calculera l'espace plein nécessaire pour apposer deux signatures ; selon R. Abahou, au nom de R. Isaac b. Ḥaqoula, il faut que l'écart soit suffisant de façon à ce que les lignes contenant chacune les lettres ל״ד ne se touchent pas (aux extrémités[1]). Mais, objecta R. Jérémie devant R. Zeira, est-ce que la signature p. ex. de Yossé b. Yanaï (qui ne comporte pas les deux lettres précitées) peut se comparer à celle de Saül b. Baruch (qui les contient) ? C'est bien pour cela, fut-il répondu, que l'on a adopté la plus large mesure d'écart (par équivalence des signatures).

Si dans un contrat il y a une rature, ou une omission de mot inhérent au corps de l'acte, celui-ci deviendra impropre ; mais si l'omission ne porte pas sur un terme essentiel, l'acte reste valable. Si plus bas on a rétabli le mot omis, fît-il partie du corps même de l'acte, celui-ci restera valable. R. Yona et R. Yossa disent tous deux que, dans un contrat ayant un vide final de deux lignes, on devra mettre de l'écriture pour remplir le vide. R. Zeira dit au nom de Rab : on devra y rappeler (brièvement) l'objet du divorce ; selon R. Aba, au nom de Rab, l'acte reste valable même lorsqu'on n'a pas rappelé à la fin l'objet du contrat, avec l'écriture servant de jonction. Est-ce que R. Aba ne se contredit pas ? Il a dit plus haut[2], au nom de R. Jérémie, que la présence d'attestations impropres ne fait pas considérer l'acte comme revêtu d'attestations trop éloignées du texte ; car, les noms apposés là indûment ont au contraire pour but de confirmer la validité de l'acte (en ne laissant pas d'espace en blanc, mais en admettant en tous cas que l'éloignement des attestations rend l'acte impropre) ? Pourquoi donc dit-il ici le contraire ? Plus haut, il s'exprime au nom de R. Jérémie, tandis qu'ici il émet un avis au nom de Rab.

Si (contre un acte revêtu de la confirmation juridique) le débiteur fait oppo-

1. Les paléographes peuvent s'en former une idée en se reportant à l'écriture mérovingienne. 2. Même traité, I, 4 (t. VIII, p. 261), et VIII, 10.

sition, en taxant de fausses les signatures confirmatives des témoins, d'une part, et celles des juges, d'autre part, R. Aba dit au nom de R. Juda (au sujet de la nouvelle confirmation exigible en ce cas) : Puisque le créancier peut alors, soit faire reconnaître pour vraie l'attestation des témoins, soit celle des juges, et l'acte sera confirmé (selon R. Juda), j'ajoute, moi (R. Aba), qu'au besoin il suffit de faire certifier une signature des témoins et l'une des juges pour valider l'acte (en réunissant ces deux attestations). R. Mena dit : cette opinion est justifiée, car il pourrait même se contenter, s'il veut, de faire valoir l'acte par la confirmation d'une seule des signatures. Si quelqu'un a donné l'ordre au scribe de rédiger un contrat de dette et aux témoins de l'attester (à une époque, p. ex. en Tissri, bien différente du prêt effectué en Nissan), selon R. Aba, au nom de R. Jérémie, les témoins devront faire accompagner leur signature de ces mots : « Le prêt date du 1er Nissan ; seulement, nous avons différé la date de l'attestation » (afin d'éviter toute contestation possible dans les réclamations ultérieures). R. Zeira dit au nom de R. Hammona [1] : la légalisation d'un acte par le tribunal peut se trouver placée à quelque distance que ce soit du texte, et l'acte reste valable. Rab dit : pour cette confirmation juridique, les témoins devront écrire : « Nous déclarons authentiques les signatures, dans telle et telle section de service ». Pourquoi cette procédure ? Afin d'éviter (par ce moyen de contrôle) l'accusation possible de faux. S'il en est ainsi (que l'on éprouve ces craintes), on devrait aussi exiger l'inscription du jour, de l'heure et de l'endroit (donc, on ne craint pas l'accusation de faux en faveur du tribunal). Ainsi, la solution d'une question de ce genre fut émise par devant Rab pour confirmer un tel acte, sur lequel il n'y avait pas la mention de la section de service (et l'acte fut déclaré pourtant valable). R. Ḥagaï ajoute : les juges devront reconnaître les plaideurs (afin d'éviter de fausses attributions de noms), puisqu'il est arrivé un jour qu'une telle falsification s'est produite (et un individu non débiteur avait été condamné).

7 (8). S'il restait à écrire la fin de la formule du divorce transcrite à la 2e colonne (du même côté), et les témoins ont signé au bas, l'acte est valable. Si les témoins ont signé en tête de la feuille, ou au bord, ou au verso d'un acte simple (non retourné), il est sans valeur. Si l'on a rattaché le commencement d'un 2e acte à la tête d'un acte précédent par l'écriture du bord, et les noms des 2 témoins se trouvent au milieu des 2, les actes sont nuls [2]. Mais si l'on a rattaché le commencement du second à la fin du 1er, et les témoins ont signé au milieu, l'acte sur lequel on peut lire au bas les noms des témoins est valable.

8. Un divorce écrit en hébreu et contresigné par les témoins en grec, ou écrit en grec et contresigné en hébreu, ou par un témoin en hébreu

1. B., tr. *Bava bathra*, f. 163b. 2. Leur signature est insuffisante pour l'un et l'autre acte.

et un autre en grec, ou l'acte attesté par l'écrivain auquel s'est joint un autre témoin, est valable. Si l'attestation dit seulement « un tel, témoin » (sans nom du père), l'acte est valable, et de même s'il y a : « fils d'un tel, témoin » (sans nom propre), ou encore : « un tel, fils d'un tel », sans ajouter le mot « témoin ». S'il a écrit le prénom (surnom) de l'homme ou de la femme (au lieu du vrai nom) l'acte reste valable. Voilà comment procédaient les gens éclairés à Jérusalem (pour abréger).

En quoi consiste le « reste » de l'acte? C'est par exemple, dit R. Yossé b. Aboun, la formule : « Il est confirmé, fixé et clair ». L'acte est déclaré nul « s'il est contre-signé au verso (au dos) », lorsqu'il s'agit d'un acte simple ; pour celui au contraire qui est compliqué (plié), l'acte sera valable dans ces conditions, et seulement si la confirmation est inscrite au dos. Rab dit : les juges peuvent signer (pour légalisation) même sans lire l'acte (ils confirment seulement les attestations de témoins) ; mais les témoins ne devront pas signer sans savoir lire le contenu de l'acte. Toutefois, dit Rab, je jure bien qu'il ne m'est jamais arrivé de confirmer un acte sans le lire au préalable. De même, dit R. Ḥagaï, en présence de R. Yossé, il n'est jamais arrivé devant Rab un contrat écrit en grec, dont il ait confirmé les signatures (car il ne savait pas lire le grec). Est-ce que notre Mischnâ n'est pas opposée à Rab ? « Un divorce écrit en hébreu, est-il dit, et contre-signé par les témoins en grec, ou écrit en grec et contre-signé en hébreu, ou par un témoin en hébreu et un autre en grec, est valable » ? (Le fait d'avoir signé en une autre langue ne prouve-t-il pas que le témoin n'a pas su le lire, et pourtant l'acte est valable ?) Cela ne prouve rien (dit Rab), et il est admissible que les témoins savaient lire le grec, non signer ainsi ou bien encore, sachant les 2 langues, ils ont adopté pour signer celle qu'ils préfèrent. — Quant à la suite de la Mischnâ, on l'explique ainsi : « Si l'acte est écrit par l'écrivain, anquel s'est joint un (seul) témoin, l'acte est valable. » Si ensuite, l'on a écrit « un tel homme » (sans ajouter le mot *témoin*), ou « le fils d'un tel », cela suffit pour valider l'acte. R. Eleazar dit : d'après l'avis de tous, la Mischnâ déclare « valable l'acte rédigé par un écrivain, auquel s'est joint un (seul) témoin ». Selon R. Yoḥanan, c'est seulement conforme à l'avis de R. Yossé (la signature de l'écrivain devra être jointe à celle du témoin pour former la double attestation). Ne t'effraie pas, dit R. Juda, de cet avis de R. Yoḥanan (qui semble admettre comme règle l'exigence de la signature du scribe) ; car, par là, il réplique seulement à l'opinion de R. Eleazar (ce n'est pas son propre avis). — Quant au premier cas de la Mischnâ (l'apposition de la signature des témoins au second côté), on suppose cette écriture se suivant en longueur [1] ; aussi il est dit au nom de R. Zeira : comme la confusion avec un autre couple du même nom n'arrive guère [2], on n'en tient nul compte [3]. — « La

1. Nous avons suivi la version adoptée par le commentaire *Qorban 'eda*.
2. Cf. même traité, III, 2 (t. VIII, p. 279). 3. Les vieilles éditions ont ici une phrase répétée indûment de ce qui précède.

simple mention du surnom, est-il dit, laisse l'acte valable. » Selon R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, n'eût-on écrit que Ani (pas plus), c'est suffisant pour valider l'acte. R. Abahou signait d'un A (l'initiale de son nom). R. Ḥisda mettait une S (la seconde consonne, plus significative que la première). Samuel figurait un tronc d'arbre (ou de palmier) comme visa [1].

(9). L'acte qui porte inscrit les surnoms de chaque époux est valable. Le divorce imposé par un tribunal juif est valable, non celui d'un tribunal païen. Pourtant, l'acte sera valable, lorsque le tribunal juif (faute de pouvoir suffisant) fait frapper le mari par des païens, qui lui disent d'exécuter ce que les juifs lui ont ordonné [2].

9 (10). Si le bruit s'est répandu dans la ville que telle femme a été mariée en ce jour [3], elle est désormais consacrée; et si l'on dit d'une femme qu'elle a été répudiée, elle est désormais tenue pour telle, à condition qu'il n'y ait pas d'objection pour cause de doute. Qu'appelle-t-on ainsi? La répudiation de la femme d'une façon conditionnelle, ou l'envoi de l'acte de consécration à la femme au milieu de la rue, sans que l'on ait pu affirmer si le contrat est tombé près d'elle ou près de lui; c'est une cause d'infirmation pour doute.

— [4] R. Jérémie dit au nom de Rab : l'acte écrit par un juif sous l'effet de la violence des païens (qui ont donné l'ordre de contraindre le juif) sera sans valeur, ainsi que si l'individu (contraint) déclare ne pas vouloir nourrir ni entretenir la femme (un tel acte est impropre s'il provient des païens, quoiqu'au fond il soit juste). R. Ḥiya a enseigné : un acte écrit par un païen sous l'effet de la contrainte par des Juifs sera valable, si même l'individu (ainsi contraint) déclare ne pas nourrir la femme, ni l'entretenir. En effet, dit R. Yossé, la Mischnâ dit pareillement : « les païens le frappent, en lui disant d'exécuter ce que les Juifs lui ont ordonné de faire ». R. Ḥiya b. Asché dit au nom d'Issi : On imposera le divorce au mari qui déclare ne plus vouloir nourrir la femme ni l'entretenir. Mais, demanda R. Jérémie devant R. Abahou, comment peut-on de ce fait le contraindre au divorce ? Certes, répondit R. Abahou ; sans quoi, on se demanderait : si le divorce est de rigueur au cas où le mari est affecté d'une mauvaise odeur [5], pourquoi ne le serait-il pas à plus forte raison lorsqu'il s'agit d'une question vitale (celle de la subsistance)? Aussi R. Ḥiskia, R. Jacob b. Aba et R. Yossa au nom de R. Yoḥanan dirent : le mari qui déclare ne plus vouloir nourrir, ni entretenir sa femme, devra ou la nourrir et l'entretenir, ou la répudier.

Au sujet « des bruits de consécration » (§ 10), R. Yossa dit au nom de

1. Ces divers modes de signer prouvent que la simple indication suffit pour attester. 2. A la fin, les éditions de la Mischnâ isolée ajoutent le mot : Kascher, « alors l'acte sera valable. » 3. J., tr. *Yebamoth*, VI, 4 (t. VII, p. 92). 4. En tête est un passage traduit tr. *Yebamoth*, IX, 3 (t. VII, p. 131). 5. Tr. *Kethouboth*, VII, 10.

R. Yoḥanan : il faut pour cela (en dehors du simple bruit) avoir vu brûler les lumières de l'hyménée et entendu des hommes en parler (signes de réalité). Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas : « Si le bruit s'est répandu en ville que telle femme a été mariée, elle est désormais consacrée, et si l'on dit d'une femme qu'elle a été répudiée, elle est désormais tenue pour telle »; or, pour la répudiation, peut-il être question de brûler des lumières ? C'est donc que le parler des hommes à cet égard suffit, et il sera suffisant aussi pour le mariage.

R. Yossa dit au nom de R. Yoḥanan[1] : si le bruit se répand en ville qu'une telle femme est répudiée, elle sera considérée comme telle ; si ensuite on examine de qui émane cette nouvelle, et il se trouve qu'elle a été répandue par des femmes ou des enfants, elle est sans valeur[2].

11. L'école de Schamaï dit : on ne peut divorcer avec sa femme que pour cause d'infidélité[3], selon ces termes (Deutér. XXIV, 1) : S'il a trouvé en elle un sujet blâmable, il la répudiera. L'école de Hillel dit : le mari n'est pas obligé de donner un motif plausible de divorce ; il peut dire qu'elle a gâté son repas, en vertu du même verset[4]. R. Akiba dit (il exprime la même idée autrement) : le mari peut dire qu'il a trouvé une autre femme belle, selon les mots (ibid) : *si elle ne lui plaît pas.*

Cependant n'a-t-on pas enseigné au nom des Schamaïtes[5], que l'on connaît seulement jusqu'ici le devoir de la répudiation en cas de relation illicite ? D'où sait-on qu'il s'étend aussi à la femme qui sort les cheveux défaits, ou ayant les côtés de sa robe déchirés jusqu'à la nudité, ou ayant les bras nus ? C'est qu'il est écrit (Deutéron. XXIV, 1) : *S'il remarque en elle quelque chose de malséant* (d'où il résulte qu'une tenue blâmable suffit à motiver la répudiation). Que réplique l'école de Hillel à celle de Schammaï ? Ce verset, selon Hillel, a pour but de ne pas laisser croire que le fait d'une relation illicite entraîne seul l'interdit pour les époux de rester ensemble (ou la répudiation), non toute autre tenue blâmable (c'est pourquoi on tire la déduction du verset précité que le divorce est applicable à l'un *ou* l'autre cas). R. Schila, du village de Tamarta, observa que le verset suivant paraît opposé à l'avis des Schamaïtes : *Son premier mari*, est-il dit (ibid. 3), *qui l'a renvoyée, ne pourra plus désormais la reprendre.* Dans quel but la Bible énonce-t-elle ce verset ? Il ne saurait s'agir réellement de rappeler l'interdit de la femme, puisque c'est déjà dit ; c'est s'il s'agit seulement d'indiquer de plus qu'il existe à ce sujet une

1. V. même traité, I, 1 (t. VIII, p. 255). 2. A la suite de ces mots, l'édition de Venise et celles qui l'ont suivie continuent le texte talmudique sans interruption jusqu'à la fin du chapitre. 3. V. J., tr. *Sota*, I, 1 (t. VII, p. 222). 4. Il y a là, évidemment, une manière exagérée de s'exprimer, pour dire que le mari a le droit de divorcer sans être obligé de se justifier par une cause plausible. — Le verset précité n'implique pas seulement, selon Hillel, l'inconduite. 5. Dans une braïtha déjà citée au tr. *Sota*, I, 1 (t. VII, p. 223), et ci-dessus, VIII, 9; Sifri, section *Ki-thetsé*, n° 269.

défense négative. Il est écrit (Lévit. XV, 30) : *Celle qui est souffrante de son impureté menstruelle et celui qui est affecté d'une gonorrhée*[1]. Les premiers anciens ont conclu de ces mots que la femme menstruée devra rester dans son état d'éloignement, sans se teindre les yeux, ni se farder (φυκόω), jusqu'à ce qu'elle ait passé à l'eau (jusqu'après le bain de purification). Y a-t-il une règle à tirer de là, leur dit R. Akiba? Non, car s'il était vrai qu'elle doit agir ainsi, il pourrait en résulter une persistance de laideur ; elle serait si mal vue de son mari, qu'il pourrait par conséquent avoir l'idée (injuste) de la répudier. L'avis des premiers anciens (qui n'ont pas ce souci, que la laideur maintenue provoque le divorce) s'accorde avec celui de Schamaï exprimé ici, tandis que l'avis opposé de R. Akiba (qui éprouve ladite crainte) est conforme à celui des Hillélites.

1. Cf. Torath Cohanim, section *Metsora*, ch. 9 ; Cf. B., tr. *Sabbat*, f. 64.

# TRAITÉ NAZIR

## CHAPITRE PREMIER

1. Toutes les dénominations du Naziréat ont la même valeur (juridiquement) que l'expression même de Naziréat (pour l'abstinence obligatoire). Ainsi, (lorsqu'à la vue d'un passant Nazir), on s'écrie « je veux être [1] », on sera désormais Nazir. Il en est de même de celui qui dit [2] : « je veux être beau », ou s'il emploie les mots Naziq, Naziḥ, ou Paziḥ [3]. Celui qui dit : « je veux être comme un tel » (par allusion à un Nazir), ou « je veux les boucler » (mes cheveux), ou « je veux les entretenir », ou : « je m'engage à laisser croître mes boucles [4] » (ce qui est une allusion formelle au maintien des cheveux), sera Nazir. Celui qui dit : « je m'engage à offrir des oiseaux [5] », selon R. Meir, sera aussi Nazir ; selon les autres sages, il ne le sera pas.

Comme il est écrit (Nombres, XXX, 3) : *Si un homme s'engage par vœu*, on déduit du terme final explétif que les diverses appellations des vœux équivalent aux vœux mêmes [6]. Puis (ibid) : *ou s'il a juré* ; là aussi le mot superflu *par serment* indique l'extension des appellations diverses d'interdit par serment à l'instar des serments eux-mêmes. — Garass Roscha di-nidarim etc. (le commencement du premier chapitre du traité *Nedarim* se trouve reproduit ici textuellement jusqu'aux mots suivants [7]). On a trouvé un enseignement où R. Ismaël interprète ce verset (Nombres, VI, 2) *le vœu d'être naziréen, de s'abstenir*, pour indiquer qu'un homme peut assumer un second naziréat pendant qu'il accomplit le premier. On a enseigné aussi : toutes les appellations diverses du Naziréat équivalent au Naziréat même, et en cas de transgression d'un tel engagement, on est passible de la pénalité des coups de lanière. Malgré l'avis de R. Yoḥanan [8] disant que l'on n'est pas sujet à cette pénalité en cas d'infraction d'un interdit de jouissance, il reconnaît qu'ici la pénalité serait applicable. Bien que R. Simon dise d'autre part [9] que l'on est dispensé d'offrir un sacrifice (à l'opposition de son interlocuteur, qui interdit « de déclarer bien savoir que le vœu de naziréat existe, mais ignorer qu'il est défendu au Nazir de boire du vin »), il reconnaît toutefois ici que l'appellation de naziréat

1. Sous-entendu : semblable à lui. 2. En se saisissant les cheveux. 3. Ce sont 3 corruptions du mot Nazir. 4. Imitation d'une expression d'Ezéchiel, XLIV, 20. 5. Si pendant l'époque consacrée le Nazir devient impur, il est tenu d'offrir une paire d'oiseaux au Temple. V. Nombres, VI, 10. 6. Cf. J., tr. *Nedarim*, I, 1 (t. VIII, p. 159). 7. C'est un des rares exemples où le rédacteur définitif du texte talmudique ne reproduit pas le passage que l'on retrouve ailleurs *in extenso* : très intéressant pour l'histoire de cette rédaction. 8. Ibid. (id., p. 161). 9. Ci-après, II, 4.

entraîne du moins la pénalité des coups de lanière. Enfin, quoique R. Juda dise (en cas de rencontre de plusieurs individus[1], qui se supposent réciproquement engagés par Naziréat) que le doute au sujet du naziréat laisse l'individu libre, il reconnaît ici (pour les diverses appellations) qu'il y a lieu du moins d'appliquer la pénalité des coups en cas d'infraction du vœu ainsi conclu.

A quel cas est applicable la diversité de « dénominations » en question dans la Mischnâ ? Si l'individu avait l'intention de s'engager par vœu de Naziréat, il se trouvera engagé même en disant p. ex. : « que je sois nazir en mentionnant seulement le pain » ? Si au contraire il n'avait pas l'intention de contracter un engagement (et la « dénomination » est une simple parole qu'il a laissé échapper), même en énonçant le terme *nazir* (sans intention), il ne devrait pas se trouver engagé de cette façon, pas plus qu'on ne serait engagé lorsqu'en lisant le passage de la Bible relatif à ce sujet, on prononce soit le mot Nazir, soit Nazih (par corruption) ? Il faut donc supposer qu'au moment d'énoncer l'une des dénominations douteuses, l'individu a pensé être conditionnellement engagé au Naziréat, si le terme en question comporte bien un tel engagement. Observe bien, lui fut-il dit, que ces termes servent d'engagement, et tu obéiras aux conséquences.

Quant à l'expression « je veux être » (ou que je sois), selon Simon B. Aba au nom de R. Yoḥanan, comme elle implique l'engagement de Naziréat pour celui qui voit passer des Naziréens devant lui (et elle comporte manifestement cette intention), que signifie son expression : « que je sois beau » ? Est-ce une manière de railler ces passants, ou celui qui le dit veut-il leur ressembler ? Cela signifie, dit R. Yossé b. Aboun au nom de Samuel, que cet homme souhaite être comme eux. S'il a dit « je veux être beau » (comme eux), il sera Nazir (est-il dit dans la Mischnâ). De quel cas s'agit-il là ? Il ne saurait s'agir de quelqu'un qui a poussé l'exclamation « beau, » car on sait déjà qu'il en est de même qu'au commencement (il sera Nazir) ? Et il ne s'agit pas non plus de quelqu'un qui à ce moment se prend les cheveux (afin d'indiquer que, malgré l'absence d'un Nazir passant, l'engagement a lieu), puisqu'aux termes de la Mischnâ il suffit pour être nazir d'avoir dit : « je veux être comme un tel » (par simple allusion), car il résulte de l'avis de R. Yossé b. Ḥanina qu'en se prenant les cheveux, cela équivaut à l'expression : « je veux être comme un tel » (sans que les deux conditions aient besoin d'être jointes) ? C'est que (tout en supposant la présence d'un nazir passant) l'homme s'est écrié : « rien de beau comme lui » (on nous apprend que cette expression a le sens élogieux, qui implique l'engagement).

Pour les mots (corrompus) Nazik, Naziḥ, Paziq, R. Yoḥanan dit : aux termes choisis par les anciens, il n'est permis par aucun contemporain d'ajouter de nouvelles expressions d'énonciations. Mais R. Ḥiya n'a-t-il pas enseigné de considérer de même les mots Raziah, ou Haziaḥ (quoique non énumérés

1. Ibid., V, 4 (8) fin.

dans la Mischnâ)? On veut dire seulement, répond R. Schila, qu'il est défendu à tout contemporain (docteur de ce siècle) d'ajouter aux expressions de la Mischnâ (y compris celles de la Tossefta, ou de R. Ḥiya). Bar-Qapara a enseigné que l'appellation *Heress* (au lieu de Ḥerem) a le sens d'anathème[1], bien que ce mot ait le sens habituel de tesson (n'en résulte-t-il pas qu'on applique au terme sa signification la plus grave, impliquant l'obligation de sacrifice)? C'est que, dit R. Zeira, ce mot peut avoir parfois le sens de Très-Haut, comme dans ce verset (Job, IX, 7) *Il commande, Heress, au soleil, qui ne se lève pas.* R. Simon B. Lakisch dit : les termes en question sont des expressions populaires (erronées), comme il arrive à des Nabathéens d'appeler le Ḥaspa (tesson) Kaspa (argent). — R. Yossé dit : l'avis de la Mischna (d'attacher de la valeur aux appellations corrompues du mot Nazir) est nécessaire pour les localités où ce n'est pas l'usage de s'exprimer ainsi ; mais dans les localités où c'est l'habitude, cela va sans dire, qu'il est évident qu'une appellation défectueuse du Naziréat n'en empêche pas la réalisation.

On a enseigné[2] : l'école de Schammaï dit que, soit les dénominations diverses du Naziréat, soit les dénominations des énonciations (celles qui en dérivent), lient (engagent) celui qui les a énoncées ; selon l'école de Hillel, on est seulement lié par l'énoncé des énonciations directes, non par celles qui en dérivent. Qu'est-ce que l'on entend par ces dernières ? Ce sont, dit R. Aba b. Zabda, les termes (composés de corrompus) Menazqa, Manziqua, Mapahzena. Ce ne sont pas là des dérivations, dit R. Yossa, mais de vraies dénominations (quoique corrompues) ; car, on est tout aussi bien engagé au naziréat en employant le terme Mandarna, qu'un des termes énoncés dans le Mischnâ, soit que l'on dise Manzirna, soit que l'on dise Mepahzina. Seulement, voici ce que l'on entend par dérivés de dénomination (et constitue le sujet du différend entre Schammaï et Hillel). C'est, selon l'avis de R. Yossé, conforme à l'enseignement suivant (final) de la Mischnâ, disant : « Celui qui s'engage à offrir des oiseaux sera Nazir, selon R. Méir ; mais selon les autres sages, il ne le sera pas. » Or, R. Yoḥanan explique qu'en ce cas R. Meir déclare l'engagement formel, à titre de dérivation, en se fondant sur la juxtaposition biblique des mots « cheveux » et « oiseaux » (de ce verset, Daniel, IV, 30)... *jusqu'à ce que ses cheveux crûrent comme les* (ailes des) *aigles, et ses ongles comme les* (serres des) *oiseaux.*

« Celui qui déclare vouloir être comme un tel, etc. » (est-il dit dans la Mischnâ). R. Yossé b. Ḥanina dit : C'est en se prenant les cheveux que l'individu se sera écrié : « je veux être comme un tel » (on sait ainsi quel est le sens d'engagement visé par cette expression). « S'il dit vouloir boucler (ses cheveux), ou les entretenir (les laisser croître) », c'est comme s'il disait : « Je veux être du nombre de ceux qui bouclent leurs cheveux, ou de ceux qui les entretiennent » (c'est l'équivalent de l'engagement au Naziréat). Ou encore,

1. V. J., tr. *Nedarim*, I, 2 (t. VIII, p. 166). 2. Tossefta à ce traité, ch. 1, commencement.

la déclaration de « les boucler et entretenir » équivaut à l'énoncé « de ne pas les boucler et entretenir moins de 30 jours », mais bien 30 jours (le mois complet, usuel en ce cas) ; et de même l'expression : « je prends sur moi de ne pas les boucler, ni les entretenir » équivaut à celle-ci : « je ne les bouclerai et les entretiendrai pas moins de 30 jours, mais bien 30 jours complets ». En disant : « je m'engage à laisser croître mes boucles », la Mischnâ suppose que l'on a ajouté (ou sous-entendu) : « je veux les boucler et les entretenir ». De même encore, en disant : « Je prends sur moi de ne boucler ni entretenir mes cheveux (au-delà d'un mois) », cela équivaut à l'engagement de « laisser croître ses boucles ». — Enfin, « celui qui s'engage à offrir des oiseaux, selon R. Meir, sera aussi Nazir ; selon les autres sages, il ne le sera pas ». R. Yoḥanan[1] explique (comme ci-dessus) qu'en ce cas R. Méir déclare l'engagement formel, à titre de dérivation d'une dénomination de Nazir ; il se fonde sur la juxtaposition biblique des mots « cheveux » et « oiseaux » (du verset de Daniel) : *jusqu'à ce que ses cheveux crûrent comme les* (ailes des) *aigles et ses ongles comme les* (serres des) *oiseaux*. Selon R. Simon b. Lévi, ce sacrifice est dû, parce qu'un naziréen devenu impur est tenu d'offrir un oiseau. Mais est-ce un oiseau qu'il doit offrir, et non plutôt *deux tourterelles, ou deux jeunes colombes* (Nombres, VI, 10) ? Selon un enseignement, les volatiles purs sont seuls appelés « oiseaux » (et c'est à eux que l'auteur du vœu faisait allusion) ; selon un autre enseignement, tout oiseau, soit impur, soit pur, est dénommé comme tel (et, par suite, le vœu d'offrir un « oiseau » n'implique pas le naziréat). La première opinion a pour base ce verset (Deutéron. XIV, 11) : *Vous pourrez manger tout « oiseau pur »* ; la seconde opinion a pour base le verset suivant (Ezéchiel, XXXIX, 17) : *Dis à l'oiseau, à tout objet ailé* (même impur).

Pourquoi, selon les autres sages, l'homme qui s'est exprimé ainsi, n'est-il pas Nazir ? C'est que l'on peut supposer, de la part de cet homme, l'offrande volontaire des oiseaux pour contribuer aux besoins du culte. Pourquoi R. Meir ne craint-il pas l'hypothèse de l'émission d'un tel vœu (qui astreigne l'homme à être Nazir) ? Ce serait supposer l'offrande volontaire d'un sacrifice de péché pour le culte (hypothèse inadmissible ; il s'agit donc du Naziréat). Par conséquent, entre ces deux opinions diverses il y a une divergence pratique au cas où quelqu'un aurait dit : « je prends sur moi d'offrir un sacrifice de péché » : Puisque, selon R. Meir, il n'est pas admissible que l'on offre volontairement un sacrifice de péché pour les besoins du culte, le vœu précité impliquera le Naziréat ; selon les autres sages, au contraire, il peut arriver à un nazir devenu impur d'être soumis au sacrifice de péché, et par conséquent le vœu précité n'implique pas le Naziréat.

2. Celui qui dit : « je déclare vouloir m'abstenir des pépins, des peaux

1. Ce n'est pas une répétition superflue d'un passage précédent, comme on pourrait le supposer au premier abord ; cette argumentation est reproduite ici à nouveau, en raison de la suite, ou l'avis d'autres docteurs.

de raisins, de me faire couper les cheveux, de toute impureté[1] », sera considéré cnmme Nazir en tout, et tenu comme tel d'observer les formalités du Naziréat. Mais s'il dit : « je veux être comme Samson, le fils de Manoah, le mari de Dalila, comme celui qui a arraché les portes de Gaza, à qui les Philistins ont crevé les yeux, » ce sera un naziréat à la façon de Samson (incomplet). Voici quelle différence il y a entre le Naziréat perpétuel et celui de Samson[2] : Pour le premier, lorsque la chevelure devient par trop lourde, il est permis de l'alléger (de la tailler un peu) au rasoir, en offrant ensuite trois animaux en sacrifice[3]; celui qui en ce cas devient impur doit offrir un sacrifice en expiation de l'impureté. Au contraire, le Nazir comme Samson ne peut jamais alléger sa chevelure, quelque lourde qu'elle soit; mais s'il devient impur, il n'est pas tenu d'offrir d'expiation pour l'impureté.

Il faut entendre dans la Mischnâ qu'il y a engagement de Naziréat dès que la déclaration d'abstention porte même sur un seul des sujets énumérés. Celui qui a dit vouloir s'abstenir de tous ces objets réunis, selon R. Juda, sera Nazir, à condition que l'énoncé comporte les conjonctions[4], tandis que, selon R. Meir (l'interlocuteur anonyme de la Mischnâ), l'engagement sera le même, n'y eût-il pas de lien entre les divers sujets d'abstention (ils lui seront tous interdits). Celui qui a dit : « que je sois Nazir *et* Nazir », le sera 2 fois ; c'est comme s'il avait exprimé 2 fois le terme : « je veux être nazir ». Celui qui a dit : » je veux être nazir et encore une fois », sera engagé ; s'il dit : « 2 fois et encore », il sera Nazir 3 fois ; s'il ajoute : « *et* je veux l'être encore une fois », cela équivaut à un 4e engagement. R. Yossé b. R. Aboun dit : on peut arriver ainsi à 8 périodes, et de la même façon jusqu'à 16 périodes. Somkos dit : le mot τετράγωνον signifie quadruple[5], τρίγωνον signifie triple ; διαγώνιον signifie double.

Si quelqu'un a dit : « qu'il y ait prise sur moi pour le Naziréat », même cette simple formule, dit R. Eléazar au nom de R. Oschia, est effective, parce qu'il y a prise pour l'obligation d'un sacrifice. R. Aboun b. Hiya demanda : Celui qui dit simplement : « je ne mangerai rien de toi » (sans jurer), est-il engagé par l'interdit, en raison de l'aptitude au serment ? C'est l'habitude des hommes, répondit R. Yossé, de dire: « je jure de ne rien manger de toi », mais non de dire (à l'inverse) : « je ne mangerai rien de toi, je le jure[6] ». C'est ainsi, ajoute R. Mathnia, que les hommes ont l'habitude de dire : le manche de la cognée, χαλκός ; mais ce n'est pas l'usage de dire : la cognée du manche. — Si quelqu'un dit : « j'entends ne pas être engagé » (sous-entendu : si j'avais

1. Cf. ci-après, VI, 2. 2. V. Midrasch Rabba sur Nombres, ch. 9. 3. Un sacrifice de péché, un holocauste, et une offrande de paix (à consommer soi-même). 4. Cf. ci-après, VI, 1, commencement ; tr. *Qiddouschin*, II, 1. 5. Le Naziréat sera donc de 120 jours. 6. V. J., tr. *Nedarim*, I, 1 (t. VIII, p. 163), passage à rectifier et compléter d'après la présente version.

su de telle chose ce qu'elle est, je ne me serais pas engagé), l'homme est libre ; mais s'il dit : « déjà je me trouve engagé », il sera Nazir. Selon R. Aboun b. Ḥiya au nom de R. Abina, ou R. Imi au nom de R. Yossé b. Hanina, celui qui dit : « je m'engage à m'abstenir du jus des fruits d'*Orla* » (de la 4e année de plantation, ou produits interdits), n'a pour ainsi dire rien formulé (puisque ces fruits sont déjà défendus comme Orla). Selon les compagnons d'étude, le cas précité est le sujet d'une discussion, et d'après R. Simon seul, l'homme qui s'est exprimé ainsi n'a rien dit ; car il a été enseigné ailleurs [1] : « Si quelqu'un jure ne pas vouloir manger, puis il se met à manger de la chair d'animaux défendus, ou de bêtes déchirées, des reptiles ou des vermisseaux, il devra un sacrifice pour infraction au serment prêté. R. Simon le dispense du serment (en raison de son inapplication à des objets interdits). » Or, R. Zeira dit : cette discussion est seulement applicable au cas où le serment implique la jonction d'objets permis et d'objets interdits (le serment alors est partiellement applicable) ; mais si l'énoncé ne comporte qu'un détail (défendu), tous reconnaissent à l'unanimité que le serment n'a pas de prise sur les sujets déjà défendus (et, dès lors, son infraction n'entraîne pas la pénalité du sacrifice à offrir). De même ici (dans notre Mischnâ), il s'agit d'un vœu collectif (de plusieurs abstentions). R. Juda dit au contraire qu'il n'y a pas lieu de comparer ce qui est dit ici des vœux avec ce qui est dit ailleurs au sujet des serments ; car les vœux (d'abstention) sont applicables même aux interdits [2], tandis que les serments ne peuvent pas leur être appliqués (puisqu'il s'agit déjà d'un interdit).

Comme une dénomination différente du Naziréat implique le même engagement, une dénomination différente du Naziréat de Samson équivaut à ce dernier. En quoi consiste cette dernière ? Ce seront, dit R. Abina, les termes corrompus, Samsoukh, Samsour, Schamsouss. D'après qui notre Mischnâ dit-elle : « lorsque la chevelure devient par trop lourde, il est permis de l'alléger (en la taillant) » ? Ce doit être selon Rabbi, car R. Jérémie a dit au nom de R. Imi : d'après Rabbi, le Nazir à perpétuité peut se faire raser une fois par an ; selon les autres sages, tantôt il se fera raser une fois à la fin de chaque mois, tantôt seulement au bout d'un an. En effet, dit R. Ila au nom de R. Yossé, une Mischnâ (§ 4) confirme cette explication (qu'il s'agit d'un Nazir à perpétuité) en disant : « Celui qui dira : « que je sois Nazir comme mes cheveux de la tête, ou comme la poussière de la terre, ou comme le sable de la mer », sera comme engagé à perpétuité dans le Naziréat ; mais il pourra se raser à la fin de chaque mois ; selon Rabbi au contraire, il ne lui est pas permis de se faire raser tous les mois ; cette autorisation est seulement accordée à celui qui dit : « que je sois engagé au Naziréat comme les cheveux de ma tête, ou la poussière de la terre, ou le sable de la mer » (en ce cas l'engagement est long). R. Zeiza dit que la discussion soulevée ici a lieu en cas d'énoncé vague ; car s'il avait dit « *plein* mes cheveux », tous reconnaîtraient que ce Nazir peut seulement se raser au bout d'un an ; et s'il avait dit : « par le *nombre* des cheveux de la tête » (in-

1. Tr. *Schebouoth*, III, 4. 2. V. J,, tr. *Nedarim*, II, 3.

dice de périodicité usuelle), tous reconnaîtraient que le Nazir peut se raser à la fin de chaque mois ; il faut donc admettre que la discussion porte sur le cas où l'énoncé dit : « comme les cheveux de la tête » (d'une façon indéterminée). Cet énoncé, selon Rabbi, équivaut à l'expression: « *plein* mes cheveux» (et comporte le Naziréat d'un an) ; selon les autres sages, cet énoncé équivaut à l'expression: « par le *nombre* de mes cheveux » (et comporte le Naziréat restreint à un mois). Pourquoi ici (pour celui qui dit: « comme les cheveux de la tête ») y a-t-il mention de plusieurs Naziréats échelonnés ? En réalité, l'homme ne prononce pas de vœu d'abstinence ; seulement, il s'incite lui-même à s'éloigner de tout interdit (les périodes d'un mois suffisant).

On peut encore prouver par la suite (qu'il y a seulement discussion en cas d'énoncé vague). Selon R. Juda[1], il arrive de plus que si un homme dit vouloir être (considéré comme Nazir) aussi bien que les produits d'été (mis sur les claies à sécher), ou comme les sentiers élargis pendant l'année de repos agraire, ou comme les étoiles du firmament (tous énoncés visant le grand nombre), cet homme sera Nazir pour toujours, mais pourra se faire raser à la fin de chaque mois. Or, pourrait-on dire que Rabbi est du même avis que les autres sages ? (et en conclut-on que si l'énoncé dit « par le *nombre* des cheveux », Rabbi admettrait aussi de fixer la périodicité du naziréat à un an ?) C'est donc sur l'avis (opposé) de Rabbi que vient s'ajouter l'opinion émise par R. Juda[2] (et la discussion a seulement lieu en cas d'énoncé indéterminé). Absalom était un nazir à perpétuité, et il ne pouvait se raser qu'à la fin de l'année, par suite de son degré d'engagement. D'où savons-nous que, selon les avis des autres sages, le Nazir perpétuel peut se faire raser à la fin de chaque mois ? De ce qu'il est dit plus loin (§ 5) : « Celui qui déclare vouloir être Nazir « plein la maison » ou « une hotte pleine » devra être examiné, et on lui demandera ce qu'il a entendu énoncer par ces expressions ; s'il répond avoir sous-entendu par là une longue période, il sera Nazir un mois ; mais s'il dit avoir compris par là un naziréat ordinaire (indéterminé), on considérera que la « hotte » (sus énoncée) pourrait être remplie par des grains de moutarde, et il devra rester Nazir toute sa vie. » C'est à ce sujet qu'il a été enseigné (dans une Braïtha) : ce même Nazir pourra se faire raser à la fin de chaque mois d'abstinence (c'est donc conforme à l'avis des sages).

On a dit plus haut qu'après certain énoncé le Nazir ne pourra se faire raser qu'à la fin de l'année. Mais si après un espace de 6 mois il devient impur, lui suffira-t-il de compter encore un intervalle de 6 mois pour arriver à la période d'un an, ou bien faudra-t-il recommencer à compter une année complète de Naziréat ? (question non résolue). De même, si après avoir achevé la périodicité il ne veut se faire raser que 2 ou 3 jours après la fin, et à ce moment il devient impur, faudra-t-il recommencer la période d'abstention, ou non ? Certes, répliqua R. Mena, il n'y a nul doute qu'aussi longtemps que « la

1. Tossefta à ce tr., ch. 1. 2. Cf. Midrasch Rabba sur les Nombres, ch. 4 ; Rabba à Samuel, ch. 27.

chevelure n'a pas été sanctifiée par le sang[1] » (tant que le sacrifice d'expiation, exigible en ce cas, n'a pas été accompli), il n'est pas permis de se raser (ce sera donc également défendu dans le présent cas). Si quelqu'un dit : « que je sois Nazir au bout de 20 jours », lorsqu'il l'est déjà à perpétuité, sera-t-il soumis au Naziréat sévère dès que l'énoncé a eu lieu ? Dira-t-on qu'en raison de la faculté qui lui reste de se raser (à la fin de chaque période d'interruption), le Naziréat lui sera imputable, ou ne le sera-t-il pas, parce qu'en cas d'impureté de cet individu il ne saurait y avoir de cessation ? (question non résolue). Lorsque quelqu'un dit vouloir être simple nazir au bout du mois, et il se trouve déjà être dans le cas du Naziréat de Samson, cette dernière situation est-elle de suite imputable à l'individu, de sorte qu'il ne peut plus s'engager dans un naziréat simple, ou celle-ci sera-t-elle suspendue de façon à faire place (après un mois) au naziréat simple ? Il semble, répond R. Ḥinena, que le Naziréat de la Bible (le simple) doit l'emporter sur celui de Samson (cet individu pourra donc observer un mois simple d'abstention), car il est dit (Nombres, VI, 21) : *Ainsi fera-t-il en sus de la règle* (*tora*) *relative à son abstinence*; on en déduit qu'il sera ainsi pour le Naziréat légal (de la Tôra), non pour celui de Samson, qui n'est pas légal (mais d'institution doctrinale).

« Si cet homme est devenu impur, est-il dit, il n'est pas tenu d'offrir un sacrifice d'impureté. » Il y a seulement la dispense d'offrir un sacrifice; mais la pénalité des coups de lanière subsiste en ce cas. Cet avis de la Mischnâ doit émaner de R. Juda, car il a été enseigné en son nom[2] : Un Nazir à la manière de Samson peut (malgré son état) se rendre impur pour enterrer les morts, comme Samson lui-même l'a fait. Selon R. Simon, l'expression : « comme Samson » (pour s'engager à l'abstinence) n'équivaut à rien, car celui-ci ne s'est pas engagé au Naziréat de sa propre bouche. Or il est dit (ibid.) : *aux termes*[3] *de son engagement* ; il faut donc avoir prononcé soi-même son vœu de naziréat, à l'exclusion du Naziréat de Samson, lequel n'a eu lieu qu'à l'instigation de la Providence, comme il est dit (Juges, XIII, 4) : *Car cet enfant devra être un abstème de Dieu dès le sein maternel.*

3. Le Naziréat indéterminé (sans fixation d'une limite de temps) est d'un mois[4]. Soit que l'on dise : « je veux être Nazir pour une longue durée », soit « je veux être Nazir pour une courte durée », se fût-on engagé ainsi depuis ce moment jusqu'à la fin du monde, le Naziréat est d'un mois[5]. S'il dit : « je veux être Nazir un jour en plus » ou : « je veux être Nazir et une heure de plus », ou : je veux être Nazir et une moitié », il s'est engagé à deux périodes d'abstinence. Mais s'il a

1. Cf. ci-après, VI, 10. 2. Tossefta à ce tr., ch. 1. 3. Littéralement : d'après la bouche. 4. V. ci-après, VI, 3. 5. On suppose que, dans sa pensée, la période de 30 jours est considérée comme infinie.

précisé vouloir ajouter une heure aux 30 jours réguliers du Naziréat, il sera Nazir 31 jours, car on ne tient pas compte des heures en fait de Naziréat.

Bar-Qappara dit : le mot IHYÉ, *sera* (Nombres, VI, 5) équivaut (par la supputation des lettres) au nombre 30 (voilà pourquoi le naziréat simple aura le même nombre de jours). Selon R. Samuel b. Naḥman, au nom de R. Jonathan, ce nombre est ainsi fixé par rapport au chiffre de 29 fois d'emploi du terme Nazir, dans le chapitre biblique consacré à ce sujet [1]. Mais le nombre des emplois du mot Nazir n'est-il pas de trente? C'est vrai, dit R. Yossé b. R. Aboun ; mais l'un de ces versets sert à indiquer une première fois le précepte même du Naziréat (réservant les 29 autres à l'application de la durée du temps d'abstinence à observer). Selon l'avis de Bar-Qappara, si l'on s'est rasé au 30e jour [2], le temps réglementaire de l'abstinence n'est pas accompli (il faut 30 jours complets) ; selon l'avis de R. Yoḥanan, il est permis d'achever l'abstinence en ce jour. Selon d'autres, on déduit la périodicité simple (d'un mois) de ce qu'il est dit (ibid.) : *laisser croître les boucles des cheveux de la tête* ; or, combien de temps faut-il pour cette croissance? 30 jours. Selon un autre enseignement, on sait quelle sera cette durée, de ce qu'il est dit (Deutéron. XXI, 13) ; *elle pleurera son père et sa mère pendant un mois* (avec redondance du mot final *jours*). Or, comme dans ce verset le terme *jours* équivaut à celui de 30, il en sera de même de ce mot *jours* usité ici (au sujet du Naziréat). Selon d'autres encore, on déduira cette durée de ce qu'il est dit (Nombres, VI, 12) : *Ces premiers jours seront à défalquer, car son abstinence a été violée* ; or, les jours qui ont été décomptés sont ceux qu'ont levés Moïse et son tribunal, lesquels ne sont pas inférieurs à 30. Selon d'autres enfin, on déduira cette durée de ce qu'il est dit (ibid. 5) : *jusqu'au plein accomplissement des jours* ; or, le nombre des *jours pleins* (ou d'un mois lunaire *plein*) est de 30 (dépassant 29 jours 1/2). Est-ce à dire, selon ces explications, que le Nazir qui serait rasé le 30e jour n'a pas accompli son devoir? Si, répond R. Isaac b. Eleazar, car le terme YAMIM (jours) du dernier verset cité est écrit sans I à la fin YAMM (de ce mode défectueux, on conclut qu'il est permis de cesser au 30e jour).

On a enseigné plus loin (§ 6) : « Si quelqu'un dit vouloir être Nazir d'ici jusqu'à tel endroit, on estimera combien de journées il faudrait pour se rendre de là à tel endroit, et lorsque la durée est inférieure à un mois, le Naziréat aura la périodicité réglementaire du mois ; si la durée est supérieure, le Naziréat sera équivalent au nombre complet des jours. » Comment donc se fait-il que, selon les termes de notre Mischnâ, « celui qui s'est engagé depuis ce moment jusqu'à la fin du monde, sera Nazir, un mois » (pas plus)? C'est que l'énoncé contient le mot *un* (d'où l'on conclut à un seul mois de Naziréat). Rab dit : ce-

1. Le 30e jour est compté à part, comme celui de la cessation, ou celui auquel il est permis de se raser, puis d'offrir le sacrifice. Cf. Sifri, section *Nasso*, ch. 25 ; Midrasch Rabba sur Nombres, ch. 10. 2. Ci-après, IV, 1.

lui qui aura fait vœu « d'être Nazir 30 *jours* et un jour) le sera deux fois (2 mois); car s'il n'avait eu en vue qu'un Naziréat, il aurait dit de suite : 31 jours ». La suite de notre Mischnâ n'est-elle pas opposée à Rab, en disant : « Celui qui voudra être Nazir un jour de plus, ou une heure de plus, ou une heure et une moitié (sans dire davantage) sera engagé pour 2 périodes d'abstinence » ? (Pourquoi donc Rab déduit-il l'obligation d'un second Naziréat, de ce que l'on n'a pas énoncé un seul nombre?) C'est que là on ne saurait émettre l'hypothèse que l'auteur de l'énoncé aurait dû parler de « 31 heures » (s'il n'avait eu qu'une abstinence en vue; il est donc forcément question, dans cette suite, d'une nouvelle période; tandis qu'au cas invoqué par Rab il s'agirait d'une seule période si l'énoncé disait: 31 jours »). La Braïtha suivante est opposée à l'avis de Rab; R. Ismaël et R. Akiba sont d'accord à n'imposer qu'une abstinence à celui qui déclare vouloir être Nazir 30 jours et un jour [1]; il n'y a désaccord entre eux qu'au sujet de celui qui dit « vouloir être Nazir 30 jours *et encore* un jour » : en ce cas, selon R. Ismaël, il y a obligation de 2 Naziréats; selon R. Akiba, l'auteur de l'énoncé ne sera soumis qu'à une période de Nazir simple.

4. S'il dit : « que je sois Nazir comme les cheveux de ma tête, ou comme la poussière de la terre, ou comme le sable de la mer, il sera comme engagé à perpétuité; mais il pourra se faire raser à la fin de chaque mois. Selon Rabbi, au contraire, il ne lui est pas permis de se faire raser tous les 30 jours; cette autorisation est seulement accordée à celui qui dit : « que je sois engagé au Naziréat comme les cheveux de ma tête, ou la poussière de la terre, ou le sable de la mer. »

(5). S'il dit : « que je sois Nazir plein la maison, ou une hotte pleine », on l'examine et on lui demande ce qu'il a entendu par là. S'il répond avoir sous-entendu par là une longue période, il sera Nazir 30 jours; mais s'il dit avoir compris par là un Naziréat ordinaire (indéterminé), on considère que la « hotte » (sus énoncée) pourrait être remplie par des grains de moutarde, et il devra rester Nazir toute sa vie.

R. Mena dit : dans cet examen, on procède d'une façon aggravante (on commencera par les plus grands fruits, et l'on finira par les plus petits). Ainsi, on lui demandera : Avais-tu en vue un panier plein de cédrats, ou de grenades, ou de noix, ou de noisettes [2], ou de grains de poivre, ou de sésame (pavot), ou enfin de moutarde ? — R. Yossé b. Aboun dit au nom de Rab : celui qui assigne au Naziréat une limite très reculée n'aura jamais la faculté de se raser (de s'interrompre). En effet, on a enseigné aussi [3] : celui qui déclare vouloir être Nazir « toute sa vie », ou « Nazir à perpétuité », ou

1. Malgré la superfluité de ce dernier mot *jour*, il s'agit de 31 jours. 2. Le commentaire bref, en marge des éditions de Cracovie et de Krotoschin, a : Nocello. 3. Tossefta, ibid.

« pendant cent ans », ou « pendant 200 ans », ne sera pas Nazir pour toujours (et il n'a pas le privilège afférent à ce dernier titre, de pouvoir se faire raser à la fin de chaque année).

5. (6) S'il dit : « je veux être Nazir, jusqu'à tel endroit », on estimera combien de journées il faudrait pour se rendre de là à tel endroit ; lorsque la durée est inférieure à 30 jours, le Naziréat aura la périodicité réglementaire de 30 jours ; si la durée est supérieure, le Naziréat sera équivalent au nombre complet des jours.

6. (7) Celui qui dit : « je veux être Nazir autant que le nombre des jours de l'année solaire[1] » sera tout autant dans l'obligation d'observer le Naziréat (365 jours). R. Juda raconte qu'un tel fait survint une fois, et le Nazir après s'être abstenu pendant tout ce temps mourut.

De quelle sorte d'année s'agit-il ? Si c'est de l'année solaire, il va sans dire que les jours de durée du Naziréat seront de 365, conformes à cette année ; s'il s'agit de l'année lunaire, les jours de durée du Naziréat seront de 354, comme les jours de cette année ; il n'y a de doute que si l'énoncé dit (d'une façon vague) : « comme les jours de l'année. » On a enseigné au nom de R. Juda (pour expliquer son opinion sur le fait émis dans la Mischnâ) : l'auteur d'un tel vœu était digne de mort ; seulement, par suite du bon effet de ce vœu, l'homme a survécu jusqu'à la fin du Naziréat. Conformément à l'avis de R. Juda dans notre Mischnâ, s'exprime le premier interlocuteur de l'enseignement suivant[2] : jadis, des gens pieux désiraient offrir le sacrifice de péché ; mais comme la Providence ne leur donnait pas lieu de pécher, ils se vouaient à l'abstinence pour avoir sujet d'offrir ce sacrifice. R. Simon dit : c'était un péché de leur part de faire ce vœu d'abstinence comme il est dit (Nombres, VI, 11) : *Il* (le pontife) *le fera absoudre du péché qu'il a commis envers son âme*[3] ; c'est dire que cet homme est coupable « contre lui-même » de s'être mortifié en se privant de boire du vin —[4].

## CHAPITRE II

1. Si quelqu'un dit : « je veux être Nazir en m'abstenant des figues sèches et du gâteau de figues », il sera Nazir, selon l'école de Schammaï, mais, selon l'école de Hillel, il ne le sera pas. Toutefois, ajoute R. Juda,

1. Nous avons traduit, selon la version du Talmud Babli, qui a le mot Hama (soleil), tandis que le texte jérusalémite a le terme vague de *schana* (année), et l'on va voir que le Talmud se préoccupe de ce défaut de précision. 2. V. J., tr. *Nedarim*, I, 1, fin (t. VIII, p. 164). Cf. B., ibid., 10a. 3. Autrement dit : envers lui-même. L'exégète (comme il arrive souvent) détourne les mots du verset de leur sens ordinaire, qui est : « par ce cadavre », par le sacrifice offert. 4. Suit un passage traduit ibid. (ib. pp. 164-5).

même l'avis exprimé par l'école de Schammaï n'est applicable qu'à celui qui aura dit : « dans ma pensée, je suppose ces objets aussi interdits pour moi qu'un sacrifice. »

R. Yoḥanan dit : selon l'école de Schammaï, un tel homme est engagé au Naziréat, parce qu'il a énoncé l'engagement de sa propre bouche (sans pouvoir y revenir). R. Simon b. Lakisch dit : c'est à titre de dérivé d'une dénomination (applicable aux figues). En effet, dit R. Juda b. Pazi, un verset confirme cet avis de R. Simon b. Lakisch, en disant (Isaïe, LXV, 8) : *Voici ce qu'a proclamé l'Eternel, comme le maout se trouve dans la grappe de raisin, etc..*, donc, la Bible donne au jus de la grappe (avant d'être exprimé) le nom de maout, et les hommes donnent ce nom même aux figues sèches, à titre de dérivé d'une dénomination de vœu d'abstinence. Entre ces deux explications (qui aboutissent au même résultat), il y a une différence pratique pour le cas où l'auteur du vœu, après avoir dit « vouloir être Nazir », est consulté sur ses intentions et explique n'avoir en vue que l'abstention des figues sèches : alors, selon l'explication de R. Yoḥanan, l'école de Schammaï astreint un tel homme au Naziréat (en raison de la première affirmation faite, seule valable, de vouloir être Nazir); selon R. Simon b. Lakisch, au contraire, même l'école de Schammaï dispense en ce cas du Naziréat (l'explication finale l'emporte, comme il ne s'agit que d'un dérivé de dénomination). De même, si quelqu'un, après avoir dit « vouloir être Nazir », ajoute (sur les explications demandées) qu'il entend s'abstenir « de la miche de pain », il sera astreint au Naziréat, selon l'explication de R. Yoḥanan ; mais, selon R. Simon b. Lakisch, il ne le sera pas, car cette dérivation de dénomination n'implique nul interdit de vin. R. Ouqba demande devant R. Mena : Est-ce que R. Simon b. Lakisch ne se contredit pas ? Il est enseigné ailleurs[1] : « Si quelqu'un prend sur lui d'apporter une offrande de farine d'orge (laquelle ne peut pas servir à une telle offrande volontaire), il devra l'offrir en employant du froment. » Or, R. Abahou dit au nom de R. Simon b. Lakisch : cette obligation provient de ce que l'énoncé contient le terme d' « offrande de farine » ; comment donc se fait-il qu'ici il attribue à l'école de Schammaï une autre raison justifiant le Naziréat, savoir qu'il s'agit d'un dérivé de dénomination ? C'est que R. Simon b. Lakisch admet tour-à-tour les 2 motifs : pour la Mischnâ précitée, il admet le motif d'avoir prononcé ladite formule de vœu d'offrande, tandis qu'ici le motif à invoquer est celui d'être dérivé de la dénomination d'engagement. La preuve que c'est bien ainsi (et lorsque le dernier motif n'est pas applicable, on a recours au précédent), c'est qu'il est dit plus loin (§ 2) : Si quelqu'un (voyant sa vache couchée, qui ne peut pas se lever) s'écrie : « cette vache se dit en elle-même sans doute être plutôt Nazir que de se lever », il en résultera pour lui « l'engagement du Naziréat. » Or, on ne saurait dire de la vache « qu'elle a dit » : c'est donc parce que l'homme en question a énoncé

1. Tr. *Menahoth*, XII, 3.

l'expression du Naziréat qu'il y est engagé ; il en sera de même ici, et le Naziréat sera applicable.

Toutes les expressions peuvent servir pour comporter l'idée d'engagement au Naziréat, sauf si l'on s'est servi du terme « sacrifice » inapplicable au Naziréat). De même, à l'inverse, toutes les expressions peuvent servir à engager quelqu'un d'offrir un sacrifice, sauf le terme Nazir (inapplicable à un vœu d'offre. Si quelqu'un dit donc d'une grappe de raisin « que je sois enfermé par rapport à toi » (en forme d'abstention), ou « séparé de toi », ou « privé de toi », puis finalement « que je sois Nazir par rapport à lui », il y aura engagement au Naziréat ; mais s'il a dit : « je prends sur moi de l'offrir en sacrifice », l'objet visé (la grappe) sera seulement interdit à titre de sacrifice[1]. De même (à l'inverse), si quelqu'un a dit d'une miche de pain « que je sois enfermé par rapport à elle » (comme consacrée), ou « que je sois séparé d'elle », ou « que je sois privé d'elle », puis finalement « je prends sur moi de l'offrir en sacrifice », l'objet visé (le pain) sera seulement interdit à titre de sacrifice[2] ; mais s'il a dit : « je me considère comme engagé de m'en abstenir, Nazir », l'homme sera Nazir. Donc, l'expression « je veux être privé » sert à double fin, tantôt au Naziréat, tantôt à l'obligation du sacrifice ; et si l'on dit : « par cette grappe », on entend par là aussi soit le Naziréat, soit le sacrifice[3]. Ainsi, lorsqu'après avoir dit de la grappe « que je sois enfermé par rapport à toi » le même homme veut se mettre à en manger, on lui dira que la valeur est sacrée (devra d'abord être rachetée), et si après l'avoir rachetée il veut la manger, on lui dira : N'es-tu pas engagé au Naziréat pour ce fait (ce dernier interdit lui est en réalité applicable, par l'expression « enfermé pour toi »). Toutes les expressions peuvent être employées en vue du rachat (d'une sainteté convertie en profane), sauf le mot « échange[4] » ; et de même (par contre), toutes les expressions peuvent être employées pour exprimer l'échange, sauf le terme « rendre profane » (impropre pour effectuer l'échange). Si quelqu'un a dit, d'un animal qui est consacré à l'autel[5] ; « ceci sera à la place de cela », ce sera un échange légal ; s'il a dit : « que ceci remplace cela », ce sera un échange légal ; mais s'il a dit : « que ceci soit rendu profane à la place de cela », l'échange proposé ne comptera pas (d'une part, l'animal sacré qui est sans défaut ne peut pas redevenir profane, et d'autre part il ne suffit pas de le déclarer profane pour opérer l'échange) ; de même, si quelqu'un a dit, d'un animal consacré aux besoins du culte[6] : « celui-ci sera au lieu de celui-là, » ou « à la place de celui-là », le second animal sera pris comme équivalent consacré (et l'animal primitivement consacré devient profane) ; mais s'il a voulu opérer le rachat en disant : « qu'il soit échangé », le rachat ne sera pas admis, et par conséquent, l'animal proposé en substitu-

1. Ce sera l'expression d'un simple vœu d'offre, sans référence au Naziréat. 2. Sans appliquer le Naziréat. 3. En tenant compte de l'alternative de l'une ou l'autre de ces conséquences. 4. Le rachat ne sera pas effectif par ce terme. 5. V. tr. *Temoura*, V, 5. 6. Littéralement : pour la réparation des endroits endommagés du Temple.

tion ne sera pas pris en consécration comme équivalent de valeur. Selon R. Oschia, on a enseigné (de plus) que l'expression « à la place de », comme celle d' « échange » n'a aucun effet de consécration (pour l'animal que l'on se propose d'offrir aux besoins du culte).

La même expression sert à exprimer, soit le mode de rendre profane, soit l'échange. Ainsi, pour l'animal consacré à l'autel, lesdites expressions servent, soit à le rendre profane, soit à opérer l'échange. Si, pour un animal consacré à l'autel, la consécration a précédé l'arrivée du défaut, et l'homme propose de mettre à la même place un autre animal, ce dernier sera admis. Lorsqu'ensuite il voudra offrir en sacrifice le second animal qui est sans défaut, on fera observer qu'à titre d'équivalence cet animal a déjà été consacré ; s'il veut au contraire attendre et manger cet animal lorsqu'il aura un défaut (après rachat du montant), on lui dira que l'animal est désormais consacré aussi à titre d'échange, comme il est écrit (Lévitique, XXVII, 10) : *Il sera, lui et son échange, consacré.* R. Isaac b. R. Eleazar dit le contraire (le même terme ne sert pas aux deux fins, et l'animal ne sera pas tenu pour équivalent) : comme on sait qu'en jouissant de ce qui est substitué on est passible de la pénalité des coups de lanière, il ne sera pas venu à l'idée de l'homme de substituer l'animal. — Toutes les expressions peuvent servir à formuler l'estimation[1] fixe (dont on destine le montant au trésor sacré), sauf le terme « valeur » (relative) ; de même toutes les expressions qui peuvent servir à déterminer l'engagement pour la « valeur » ne servent pas à contracter l'engagement d' « estimation. » Ainsi, lorsque quelqu'un dit d'un homme « je prends sur moi de payer sa valeur », ou « sa taxation », ou « son évaluation », ou « son estimation », il devra donner son estimation (avec toutes ses conséquences) ; mais s'il a dit : « je m'engage à payer son prix », on ne sera tenu qu'à cela. L'expression « par cette taxation » sert à l'une des deux désignations, soit à l'estimation (fixe), soit au prix ; l'expression « par ce prix » sert à désigner les deux sortes d'évaluation. Lorsqu'on dit d'un homme : « j'assume de payer sa taxation », au cas où c'est un bel homme, il faudra payer au trésor le prix (relatif et élevé) ; au cas où il s'agit au contraire d'un homme laid, il faudra verser le montant de l'estimation (fixe).

Selon l'école de Schamaï, le vœu d'abstinence (énoncé dans notre Mischnâ) constitue : 1° un vœu (de se priver de figues) ; 2° un Naziréat (à titre d'engagement verbal) ; selon l'école de Hillel, au contraire, aucune de ces conditions n'est remplie, parce qu'en raison du sujet énoncé (les figues), il n'y a ni vœu, ni abstinence.

2. Si quelqu'un (voyant sa vache couchée, qui ne veut pas se lever) s'écrie : « cette vache se dit sans doute en elle-même qu'elle sera plutôt Nazir que de se lever » (tandis qu'il pense, à l'opposé, faire ce vœu

1. Cf. Tr. *Erakhim*, I, 1.

pour lui), ou bien (lorsqu'en ne pouvant pas ouvrir une porte close quelqu'un dit : « cette porte fait sans doute vœu en elle-même d'être plutôt Nazir que de s'ouvrir » (tandis que lui songe à faire un tel vœu si elle ne s'ouvre pas), puis la vache se lève, ou la porte s'ouvre, sans le fait de cet homme, l'école de Schammaï le force à être Nazir; l'école de Hillel l'en dispense. Toutefois, ajoute R. Juda, même l'avis exprimé par l'école de Schammaï n'est applicable qu'à celui qui aura dit : « je m'interdis cette vache comme un sacrifice si elle ne se lève pas. »

Si, en voyant passer un païen, on s'écrie avoir entendu exprimer par ce païen « que je sois engagé au Naziréat », et il résulte de l'enquête faite qu'il l'a dit, il y a évidemment là un engagement de Naziréat, puisqu'il est notoire que les païens ne formulent pas d'engagement d'abstinence. Mais si (selon l'enquête faite sur le païen), il n'a pas énoncé ce vœu, dira-t-on que malgré cela il y a engagement, ou non ? On peut déduire la réponse des termes de notre Mischnâ : «Si quelqu'un s'écrie que cette vache se dit sans doute, etc.»; or, la Mischnâ prescrit le Naziréat seulement en raison de ce que l'homme exprime ainsi l'idée du Naziréat; de même ici (par rapport au païen), l'engagement sera le même pour avoir formulé l'expression Nazir. Lorsqu'au contraire en voyant passer un Israélite on s'écrie l'avoir entendu dire : « que je sois Nazir », lors même que celui-ci (selon l'enquête faite), n'aurait rien dit, l'engagement subsiste, en raison de l'usage établi chez les Juifs de faire vœu d'abstinence ; mais la question est de savoir si l'engagement est également réel au cas où l'Israélite en question a bien parlé de Naziréat : est-ce que son intention effective était de devenir Nazir (à l'instar du passant), ou n'a-t-il fait que répéter ses paroles sans avoir les mêmes vues? Cette répétition est sans effet, et l'on dit que cela équivaut à une lecture faite dans la Loi (du passage biblique sur le Naziréat), où l'on aurait lu Naziq pour le mot Nazir.

Si un homme a dit vouloir être Nazir, en mettant ce qualificatif au féminin, l'engagement est-il pourtant acquis ? Oui, car il arrive de dire : un tel Nazira (au féminin) a passé. De même, si une femme contracte le Naziréat, en employant le qualificatif masculin, l'engagement est valable; car, dit R. Yossé, le principe même de ce vœu est formulé au masculin, selon ces mots (Nombres, VI, 2) : *Si un homme ou une femme fait expressément vœu d'être abstème* (le verbe, quoique se rapportant aussi à la femme, est au masculin).

Lorsque l'école de Schamaï (dans la Mischnâ) déclare le Naziréat obligatoire, faut-il que la vache se soit levée, ou que la porte se soit ouverte ? On peut résoudre la question de ce qu'il est dit [1] : « Lorsque deux hommes sont en route et un autre vient au devant d'eux, le premier dit : « Je fais vœu de Nazir (je jurerais) que cet homme est tel et tel, » tandis que le second dit :

1. Ci-après, V, 5.

« Je fais vœu que ce n'est pas un tel, » puis le nouvel arrivant dit : « Je fais vœu que l'un de vous est Nazir, » etc. ; d'après les Schamaïtes, tous ces hommes ainsi engagés seront Nazir ; d'après les Hillélites, ils ne le seront pas, sauf celui dont les paroles ne sont pas confirmées. » Or, il faut rectifier ces derniers mots du texte dans le sens opposé : « celui dont les paroles ont été confirmées, » comme il arrivera de dire d'une femme : « qu'elle n'enterre pas son enfant » (quoique ce ne soit pas le souhait à faire) ; de même ici, malgré le tour affirmatif de la phrase, on est aussi Nazir au cas négatif. — Selon les Schamaïtes, l'énoncé (en question là) constitue à la fois un vœu (de s'abstenir de cette vache) et le Naziréat ; selon les Hillélites, aucune de ces conditions n'est remplie là.

3. Si quelqu'un à qui l'on a versé une coupe déclare vouloir s'en abstenir, le Naziréat sera formel. Il est arrivé qu'à une femme déjà ivre on versa une nouvelle coupe ; elle déclara vouloir s'en abstenir par Naziréat, mais les sages ajoutèrent : elle a seulement eu l'intention de s'interdire cette coupe comme un sacrifice.

4. Celui qui se dit Nazir à la condition de pouvoir boire du vin, ou se rendre impur pour les morts, sera Nazir, et tout lui sera défendu (sans les dites restrictions). S'il dit : « je sais bien que le vœu de Naziréat existe, mais j'ignore que le vin est interdit au Nazir », le vin lui reste interdit ; mais R. Simon le lui permet. S'il dit : « je sais qu'il est défendu au Nazir de boire du vin, mais j'avais cru que les sages me le permettraient, parce que je ne puis vivre sans vin, ou qu'ils m'autoriseraient à devenir impur pour les morts, parce que je fais profession d'enterrer les morts », on lui permettra d'user des dites restrictions ; mais R. Simon ne l'y autorise pas.

Le commencement de la Mischnâ suppose le cas où il est possible de boire le vin versé (alors, l'énonciation de vouloir s'en abstenir entraîne l'obligation du Naziréat) ; mais la suite suppose le cas où l'état d'ébriété met obstacle au boire. C'est ainsi que la Mischnâ dit : « Il est arrivé qu'à une femme déjà ivre on versa une nouvelle coupe ; elle déclara vouloir s'en abstenir par Naziréat ; mais les sages ajoutèrent qu'elle a seulement eu l'intention de s'interdire cette coupe comme un sacrifice. » Toutefois, ajoute R. Jérémie au nom de R. Zeira, cette équivalence à l'engagement d'offrir un sacrifice n'est pas non plus réelle. Pourquoi ? Parce qu'on ne peut assumer l'obligation du Naziréat par le terme « sacrifice » ni celle du sacrifice par le terme « Nazir. »

La Mischnâ, disant (§ 4) que « tout lui sera défendu » (sans admission des conditions faites) exprime l'avis de R. Meir, lequel exige le redoublement des conditions émises. Ailleurs (à Babylone), on dit que cette Mischnâ est conforme à l'avis de tous (même de ceux qui n'exigent pas le redoublement de conditions). Retiens bien cet avis (dit un maître anonyme à son disciple), et

écoute (comprends-le) : Ou bien la Mischnâ est conforme à l'opinion de R. Méir (par la susdite raison) ; ou elle exprime l'avis de R. Juda b. Théma (vu l'impossibilité de tenir compte des conditions proposées). Or, il a été enseigné[1] : Si un mari donne à la femme un acte de divorce en émettant la condition qu'elle ne vole pas en l'air, ou ne traverse pas à pied la grande mer, l'acte reste valable ; mais si le mari exige au contraire que ces conditions (impossibles) soient remplies, l'acte est nul ; selon R. Juda b. Théma, même en ce dernier cas, l'acte est valable. R. Zeira explique pourquoi le préopinant déclare nul cet acte : l'énoncé de ces impossibilités indique que le mari cherchait un prétexte pour répudier sa femme, et il a mis au divorce des conditions impossibles à tenir. R. Juda b. Théma au contraire dit que l'énoncé de conditions impossibles à remplir ne figure qu'un verbiage inutile ; on les suppose remplies, et l'acte sera valable (de même ici les conditions émises par le Nazir sont inacceptables comme nulles, et l'on passe outre au Naziréat). Notre Mischnâ n'est-elle pas aussi conforme à l'avis de R. Simon ? Lorsqu'on s'est engagé à donner au Temple une offrande de farine d'orge (mode inadmissible), R. Simon dispense[2] de l'offrir en farine de froment, parce que l'énoncé du vœu a été irrégulier ; n'en est-il pas de même ici ? Il y a une différence ici, dit R. Josué b. Lévi, en ce qu'il reste interdit à cet homme de se raser (et cet interdit entraîne la défense des autres sujets). Mais, objecta R. Jérémie, s'il est tenu compte de ce que la défense de se raser reste, comment se fait-il qu'au second cas de la Mischna (pour celui qui ignore l'interdit du vin au Nazir), R. Simon le permette, à l'opposé de son interlocuteur qui le défend ? Il y a cette distinction à noter, qu'en raison de l'ignorance partielle, on a un prétexte pour rompre le vœu (lequel sera annulé). S'il est tenu compte du prétexte de rupture, comment justifier la dernière hypothèse de notre Mischnâ, où il est dit : « Si l'homme dit savoir qu'il est défendu au Nazir de boire du vin, mais avoir cru que les sages le lui permettraient, parce qu'il ne peut pas vivre sans vin, ou qu'ils l'autoriseraient à se rendre impur pour les morts, parce que c'est sa profession d'enterrer les morts, on lui permettra d'user desdites restrictions ; mais R. Simon ne l'y autorise pas » ? C'est que voici précisément le sujet de la discussion : selon R. Simon, ce n'est pas un motif suffisant de s'être exprimé ainsi, pour y voir un prétexte de rupture du vœu ; selon les autres sages, c'est au contraire un motif suffisant pour rompre le vœu, parce que c'est pour ainsi dire en faire dépendre la vie (menacée par la privation de vin). Cette raison est justifiée pour la privation de boire du vin ; mais comment l'appliquer à l'acte de se rendre impur pour les morts ? C'est le cas, lorsque l'homme exerce la profession d'enterrer des morts.

5. Quelqu'un déclare vouloir être Nazir et se charger aussi de raser un Nazir (d'offrir le sacrifice dû en ce cas), puis son prochain l'entend et dit : « Moi aussi, et je m'impose de prendre à ma charge la même

1. Tossefta au tr. *Guitin*, ch. 5. 2. Tr. *Menahoth*, XII, 3, et ci-après, IV, 3, fin.

obligation » ; si ce sont des gens habiles (qui s'entendent à leur profit) ils peuvent se raser réciproquement (avec offre mutuelle); si non, ils raseront des Naziréens étrangers (à leur charge).

Comment faut-il entendre l'expression « moi aussi » de cette Mischnâ ? Se rapporte-t-elle à tout ce qu'a dit le prochain, ou seulement à une partie ? Autrement dit, si l'expression se réfère au total de l'énoncé, le prochain sera Nazir et sera aussi chargé de raser un Nazir ; ou ne s'agit-il que de la moitié de l'énoncé, de sorte que le prochain sera bien engagé au Naziréat, mais non chargé de raser autrui ? On a enseigné à l'école de Rabbi qu'il s'agira seulement d'une partie de l'énoncé (l'abstinence seule sera obligatoire). Cette déduction prouve, dit R. Yossa, que si quelqu'un dit : « je veux être Nazir cent jours », puis son prochain, qui l'a entendu, s'écrie : « Moi aussi », le premier seul sera Nazir pendant cent jours, et le second ne le sera que pendant 30 jours (la dite expression ne se réfère qu'au commencement du premier énoncé, au Naziréat simple), à moins que la seconde personne ait dit formellement : « Je veux être comme lui, » ou « je veux être semblable. » R. Ḥiya dit : Si quelqu'un a déclaré prendre sur lui de raser un Nazir, puis il dit vouloir être Nazir lui-même, et 30 jours après cet énoncé il se rase lui-même, il est dégagé de ces deux obligations (accomplissant envers lui-même le cérémonial final promis pour un Nazir quelconque). En effet, dit R. Yossa, notre Mischna confirme cette opinion, en disant : « Quelqu'un déclare vouloir être Nazir et se charger aussi de raser un Nazir (d'offrir le sacrifice dû en ce cas), puis son prochain l'entend et dit : « Moi aussi, et je m'impose de prendre à ma charge la même obligation ; » si ce sont des gens habiles (qui s'entendent à leur profit), ils peuvent se raser réciproquement (avec offre mutuelle). » Or, pour eux-mêmes directement, cette offre ne suffirait pas ; parce que la première partie de l'énoncé consiste dans l'engagement au Naziréat (et comporte dès lors, la dite obligation pour la Nazir, qu'il a contractée ensuite); mais si cet homme s'engage en faveur d'autrui, puis énonce le vœu de Nazir, pour lui-même, et à la fin de la période il se rase (et offre les sacrifices dus), il est dégagé des deux obligations contractées.

On comprend que la Mischnâ permette au deuxième (par réciprocité) de raser le 1er (car le 1er est devenu Nazir, avant l'engagement du 2e ou de raser autrui) ; mais comment le 1er est-il dégagé par le cérémonial final du 2e, puisqu'au moment où il (le 1er) s'y obligeait, le 2e n'était pas encore Nazir ? On peut en tirer la déduction, répond R. Yossa au nom de R. Zeira, qu'il est loisible à l'homme de prendre l'engagement d'offrir les sacrifices du Nazir, avant d'avoir accompli le vœu d'être Nazir. R. Hinena au nom de R. Zeira [1] dit qu'il y a lieu de tirer de cette Mischnâ trois déductions : 1° En se rasant soi-même (accomplissant pour lui le cérémonial final, auquel on s'est engagé d'abord pour autrui, avant de se dire Nazir), on est dégagé d'une double obligation ; 2° il est loisible à l'homme de prendre l'engagement d'offrir les sacri-

1. Il résume et réunit les diverses conclusions qui précèdent.

fices du Nazir, avant d'avoir accompli le vœu d'être Nazir; 3° il est permis de déterminer pour quelqu'un l'offrande du sacrifice qu'il doit, même sans son assentiment, non de le sacrifier en ce cas pour lui [1]. R. Mena demanda devant R. Judan : certes, si quelqu'un a assumé d'offrir le sacrifice du Nazir, sans déterminer pour qui, il devra l'offrir vaguement, soit pour le Nazir déjà engagé, soit pour celui qui le deviendra; mais s'il précise qu'il s'agit d'un Nazir futur, quelle sera la règle ? On résout cette question conformément à l'avis de R. Lévi B. Haytha [2] : il avait demandé si, le mari ayant écrit (formellement) vouloir renoncer même aux biens qui doivent échoir plus tard à la femme (après le mariage), une telle condition sera admissible? Non, fut-il répondu, il ne sert à rien de convenir d'une chose qui n'est pas encore présente (de même ici, l'énoncé précis qu'il s'agit d'un Nazir futur est nul).

6. Si quelqu'un dit : « Je me charge de raser à moitié un Nazir », puis son prochain qui l'entend déclare faire le même vœu à sa charge pour moitié, chacun rasera un Nazir entier (avec charge complète des sacrifices indivis), selon l'avis de R. Méir ; mais les autres sages disent que chacun d'eux est seulement astreint à la moitié de l'offre due.

7. Si quelqu'un s'engage à être Nazir lorsqu'il aura un fils et qu'il lui naît ensuite, il sera Nazir à ce moment; mais s'il lui naît une fille, ou un enfant aux organes bouchés, ou un androgyne, il n'a pas besoin d'être Nazir. S'il dit qu'il sera Nazir lorsqu'il aura un enfant, il devra l'être lors même qu'il lui naît seulement une fille, ou un enfant aux organes bouchés, ou un androgyne.

8. Si la femme est accouchée avant terme [3], le mari n'a pas besoin d'être Nazir; selon R. Simon, c'est d'une façon conditionnelle qu'il est Nazir, savoir si l'enfant naît viable, le père sera Nazir par obligation; au cas contraire, il le sera seulement par vœu volontaire. Si ensuite la femme met de nouveau un enfant au monde, le père sera Nazir. Au dire de R. Simon, le père s'exprimera ainsi : « Si le premier enfant est né viable, c'est pour le premier que je suis Nazir par obligation, et la 2° période est volontaire; si non, c'est pour le 1er enfant que j'observe le Naziréat volontaire, et pour le 2e un Naziréat obligatoire. »

R. Abahou, au nom de R. Yoḥanan, et R. Hisda disent : Les deux interlocuteurs de la Mischna (§ 6) parlent d'une désignation vague (ne disent pas de quelle moitié on s'est chargé). Or, de quoi s'agit-il là? Si l'on a dit avoir assumé « la moitié de ce qui imcombe à la tête du Nazir » on prendra à sa charge, selon l'avis unanime de tous, la totalité des frais du cérémonial final pour raser le Nazir; si l'on a dit vouloir assumer « la moitié des obligations qui incomberaient au Nazir », tous s'accordent à lui imposer la moitié des frais; la

1. Cf. J., tr. *Pesahim*, VIII, 1 (t. V, p. 121). 2. V. J., tr. *Kethouboth*, IX, 1 (t. VIII, p. 112). 3. On ignore si l'enfant eût vécu en naissant à terme.

discussion a seulement lieu au cas où l'énoncé comporte le terme « moitié » tout court : Selon R. Méir, ce terme équivaut à l'expression « moitié de la tête » (avec ses conséquences) ; selon les autres sages, il équivaut à l'expression « moitié de l'obligation ». Il en résulte, dit R. Judan, que l'on trouve dans le même mot une expression ayant à la fois un sens moins grave (selon l'avis de R. Méir) et un autre plus grave (selon les autres sages). Ainsi, selon R. Méir, qui attribue au mot (vague) « moitié » le sens de « moitié de la tête », l'auteur de ce vœu offrira un sacrifice entier tel qu'il est imposé au Nazir, à la fin de sa période d'abstinence ; selon les autres sages, qui attribuent au mot « moitié » le sens de moitié de l'obligation », l'auteur du vœu offrira la moitié de l'obligation ordinaire imposée au particulier, soit un total d'un sacrifice et demi (en réunissant l'apport de l'auteur du vœu et celui du Nazir).

Il est évident que « s'il lui naît une fille » (§ 7), celui qui aura contracté le dit engagement conditionnel « n'a pas besoin d'être Nazir » ; la Mischna a seulement besoin d'en parler (il ne pouvait y avoir doute) que s'il lui naît un enfant aux organes bouchés, ou un androgyne. »

Pourquoi, en cas de « couche avant terme » l'auteur du vœu est-il dégagé du Naziréat, et n'y a-t-il pas à craindre que peut-être l'enfant était né viable? C'est que, dit R. Yoḥanan, notre Mischnâ exprime l'avis de R. Juda qui dit[1] : lorsqu'il y a doute sur l'engagement d'abstinence, on n'est pas engagé. Toutefois, fut-il répliqué, R. Juda émet seulement cet avis (d'allègement) pour le commencement du Naziréat ; mais pour la fin, R. Juda est aussi d'avis d'adopter la mesure la plus sévère en cas de doute (d'être soumis ici au Naziréat). Qu'appelle-t-on « commencement », et qu'est-ce que « la fin » ? R. Samuel b. R. Isaac répond : celui qui ne sait plus s'il est Nazir, ou non, est dans le doute initial ; celui qui ne sait plus s'il est engagé pour 40 jours, ou pour 50, sera dans le doute final. R. Yossa b. Aboun dit que R. Ḥiya b. Aba et R. Samuel b. R. Isaac sont en désaccord à ce propos : tous deux admettent d'un commun accord que celui qui ne sait plus s'il est Nazir ou non est dans le doute initial, celui qui ignore s'il est engagé pour 40 jours ou pour 50, est dans le doute final ; il y a seulement discussion lorsqu'on ne sait plus si l'on est engagé pour une période (simple), ou pour deux. Alors, selon R. Ḥiya b. Aba, on est considéré comme étant dans le doute final (puisqu'en tous cas le Naziréat incombe à cet homme) ; selon R. Samuel, on sera dans le doute initial (chaque période compte à part). Aussi R. Mena dit : en cas de doute d'être dans la première période ou non, il reste, selon R. Samuel b. Isaac, la question de savoir s'il y a doute initial, ou final.

9. Si quelqu'un dit : « Je veux être Nazir », et (la seconde fois) « je serai Nazir quand j'aurai un fils », il commencera aussitôt à compter les 30 jours d'abstinence. Ensuite, s'il lui naît un fils, il observera complètement cette première période, puis il commencera la seconde période

1. V. ci-dessus, I, 1, et ci-après, V, 6.

due par son fils. Mais s'il dit : « Je veux être Nazir quand j'aurai un fils, et (la seconde fois) je serai Nazir », il commencera aussitôt la période d'abstinence. Lorsqu'ensuite un fils lui naît, il laissera de côté la période d'abstinence (en cours) et commencera aussitôt celle qu'il doit pour son fils ; ensuite seulement il achèvera la première période.

R. Yossé demanda : Si quelqu'un, ayant déclaré vouloir être Nazir 30 jours ajoute « et (de plus) je veux l'être pour ces 30 jours », devra-t-il compter une seconde période de 30 jours, ou avoir seulement l'obligation d'un double sacrifice final à offrir ? Le texte même de notre Mischnâ, répondit R. Zeira devant R. Mena, résout cette question, en disant : « Si un fils lui naît, il laissera de côté la période d'abstinence (en cours) et commencera aussitôt celle qu'il doit pour un fils » ; Or, il en est ainsi même lorsque la femme est sur le point d'accoucher [1]. Mais, répliqua R. Yossé, il n'y a pas d'analogie entre le Naziréat d'un homme et celui qu'il doit pour son fils (dont la diversité constitue seule un Naziréat à part ; il se peut qu'au présent cas le Naziréat du premier moment ne soit pas reculé pour cela). Voici toutefois le cas à conclure de la Mischnâ : Si quelqu'un a déclaré vouloir être de ce moment Nazir, puis l'être encore après 20 jours, on comptera alors complètement la première période (par déduction à fortiori du vœu émis pour la naissance d'un fils). R. Eléazar et Yossé b. Ḥanina disent tous deux : Si quelqu'un a complètement observé le mois de Naziréat (puis il naît un fils pour lequel il a fait vœu d'être Nazir), cette seconde période d'abstinence pour le fils ne lui incombera jamais qu'après la présentation des sacrifices et s'être rasé (en signe de clôture de la première période), comme cela arrive pour le Nazir devenu impur (il devra aussi recommencer après l'accomplissement du cérémonial de cessation). Est-ce que R. Yossé b. Ḥanina n'est pas en contradiction avec lui-même ? D'une part, il admet qu'un homme devenu impur au contact d'un mort et qui ensuite s'est engagé au Naziréat, compte pour les 7 jours de pureté le 7e (pendant lequel l'offre a lieu) ; tandis que pour un homme déjà Nazir et qui est devenu impur, ce 7e jour ne sera pas compté pour la durée de la période du Nazir ; pourquoi ici n'est-il pas égal à l'homme devenu impur qui a ensuite fait vœu de Nazir (en comptant dans la période le même 7e jour) ? Il n'y a pas de contradiction, fut-il répondu : pour l'homme devenu impur qui s'est ensuite engagé au Naziréat, le dernier jour est admis dans la nouvelle période de consécration, tandis que pour l'homme déjà Nazir qui devient ensuite impur, il faut offrir le sacrifice de purification au 8e jour ; de même ici (au cas de notre Mischnâ), en raison de l'obligation du sacrifice analogue, le 7e jour (ou le même de cette offre) n'est pas admis dans la période du Naziréat (par conséquent on commencera seulement à compter, après l'apport du sacrifice, le second Naziréat dû à la naissance du fils).

1. Comme là les 2 périodes obligatoires ne se confondent pas, de même au cas invoqué par R. Yossé, il faut compter un 2e mois de Naziréat.

Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan (au sujet de la fin de notre Mischnâ, disant : « il laissera de côté la période d'abstinence en cours pour lui-même, et commencera aussitôt celle qu'il doit pour son fils ») : Si l'homme est devenu impur pendant ce Naziréat observé pour le fils, lorsqu'on l'avertit que c'est interdit à raison de Naziréat pour son propre compte, il sera passible de la pénalité des coups de lanière (pour avoir malgré cela, enfreint la défense de se rendre impur). S'il a désigné les victimes qui doivent servir au cérémonial de la cessation, elles seront désormais consacrées, et l'on n'a pas égard à l'enseignement de R. Hiya [1], qui interprète le verset (Nombres, VI, 21)... *Son sacrifice à l'Eternel pour son abstinence,* en ce sens : la période d'abstinence devra précéder le sacrifice, mais celui-ci ne devra pas précéder le Naziréat [2]. R. Juda demanda devant R. Yossa : pourquoi le Naziréat au propre compte du père ne l'emporte-t-il pas sur celui qu'il observe pour le fils (au lieu d'être mis de côté en faveur de ce dernier) ? R. Abahou n'a-t-il pas dit au nom de R. Yoḥanan [3] que, si un animal a été destiné à l'holocauste après un mois, puis l'on a renoncé à ce projet et l'animal a été vendu pendant ce mois, la vente sera effective, et il en est de même au cas de la consécration de l'animal à un autre but ? C'est que, fut-il répondu, R. Yoḥanan est de cet avis vu la désignation ainsi faite, non s'il y avait eu un engagement personnel (dès le moment donc où il s'est engagé au Naziréat pour la naissance du fils, le père y est contraint pour l'avenir). On a enseigné que R. Hiya dit [4] : Si quelqu'un s'engage à être Nazir après 20 jours, puis il dit vouloir l'être déjà actuellement, et pour cent jours, il devra compter d'abord une série de 20 jours, puis s'interrompre (accomplir le cérémonial de cessation), ensuite observer une période (simple) de 30 jours ; après quoi, on observera à nouveau une période de 80 jours, de telle façon que l'on aura observé complètement les périodes dues pour l'abstinence (de cette façon, il n'y aura pas de préjudice des 20 premiers jours).

10. Quelqu'un dit : « Je serai Nazir quand j'aurai un fils, » puis (il ajoute « je veux être Nazir cent jours », lorsqu'il aura un fils, fût-ce au bout de 70 jours, il n'a rien perdu [5]. Si ce fils naît après le 70e jour, celui-ci renverse l'ordre des 70 jours, car nulle abstinence de se raser n'est inférieure à 30 jours [6].

Il est évident que la fin du jour pendant lequel le fils est né compte pour un jour entier de la durée consacrée (de façon à pouvoir commencer dès le lendemain la période de Naziréat pour le fils) ; mais si la naissance est survenue

1. V. ci-après, III, 3. Cf. J., tr. *Schebouoth*, IV, 4 (f. 35c). 2. En d'autres termes : selon R. Yohanan, les 2 périodes d'abstinence qui lui incombent sont pour ainsi dire jointes, et au milieu une impureté a motivé l'interruption. 3. V. J., tr. *Qiddouschin*, III, 1 (f. 63c). 4. Tossefta sur notre traité, ch. 2. 5. Il lui suffit de compter la période due pour le fils dans les cent jours. 6. Après avoir observé les 30 jours dus pour le fils, il faudra compléter la période interrompue et y ajouter un minimum de 30 jours.

au commencement du jour, comment comptera-t-on ? (Est-ce encore admis pour le propre compte du père, ou ne l'est-ce plus, puisque dès lors commence le Naziréat pour le fils ?) La Mischna elle-même répond à ce doute, en disant : « Après 70 jours, celui-ci renverse l'ordre des jours » ; il semble en résulter que, même pour une faible partie de ce jour (pour une omission partielle par suite de cette naissance), l'ordre de durée est défectueux. Cela prouve que le commencement du jour compte pour un entier (et si c'est le 71e jour au matin, l'ordre sera défectueux). Si le fils est né au 80e, l'ordre est défectueux de dix jours [1] ; si la naissance a eu lieu au 90e jour, l'ordre est défectueux de 20 jours (pour compléter le nombre légal, il faudra rester Nazir jusqu'à 120 jours). Si après cette mise de côté de son propre Naziréat pour célébrer la naissance du fils par le nouveau Naziréat, le père devient impur pendant les dix premiers jours qui suivent (avant l'achèvement de la période totale de cent jours), tout l'ordre se trouve interrompu (selon la règle en cas d'impureté) ; mais si cette impureté arrive pendant les 10 derniers jours d'abstinence (après le centième), c'est un point en litige : selon R. Aba au nom de Rab et R. Yoḥanan, l'ordre des 30 jours est interrompu (et il faudra recommencer un mois complet) ; selon R. Samuel, il n'y a qu'une durée de sept jours à reprendre [2]. Samuel b. Aba demanda devant R. Yassa : est-ce que, selon l'avis de R. Yoḥanan, l'interruption par suite d'une impureté [3] équivaut à une interruption réelle de la période (de façon à nécessiter un nouveau Naziréat de 30 jours) ? R. Zeira répond : Si R. Yoḥanan avait été d'avis qu'une telle interruption doit provoquer l'effet en question, il n'aurait pu employer les mots : « l'ordre des 30 jours est interrompu », mais il aurait dit de renverser le tout (selon la règle pour l'interruption par suite d'impureté). R. Aboun b. Hiya dit devant R. Zeira d'expliquer (d'une autre façon l'opinion de R. Yoḥanan) : il parle du cas où le fils est né en un jour où ce n'est pas l'usage d'offrir un sacrifice [4] (si le fils est né avant l'achèvement de la grande période de Naziréat, avant le centième jour, la nouvelle période d'abstinence qui incombe au père par la naissance du fils produit du moins une interruption de 30 jours). Mais alors (d'après son explication), si l'on suppose le cas où ce fils est né la nuit (même après le centième jour), lorsqu'il est également impossible d'offrir le sacrifice (de cessation du Naziréat), on devrait dire aussi qu'il y a une interruption de 30 jours en cas d'impureté survenue pendant le Naziréat pour le fils ? Non, car en ce cas il y aurait eu possibilité d'offrir le sacrifice de cessation, si ce n'était la nuit qui y met obstacle (tandis qu'au cas précité l'impossibilité est afférente au jour de naissance du fils). Mais si l'on suppose le cas où ce fils est né un samedi (après l'achèvement du premier Naziréat), dont on ne

1. Or, dit le comment. *Qorban 'éda*, comme chaque période d'abstinence est au moins de 30 jours, il faudra à ce moment consacrer une quantité nouvelle d'autant de jours, soit un total de 110 jours. 2. A ajouter au compte du père. Cf. ci-après, VI, 3 (f. 55a). 3. Littéralement : « l'impureté du rasoir », celle qui est suivie de l'action de se raser. 4. Exigible comme cérémonial de cessation.

devra pas interrompre le repos pour offrir le sacrifice de cessation, ne devrait-on pas dire aussi qu'une interruption de trente jours a lieu pour cause d'impureté survenue pendant le Naziréat pour le fils? Non, car en ce cas il y aurait eu possibilité d'offrir le sacrifice de cessation si ce n'était le repos sabbatique qui y met obstacle.

Si après avoir achevé la grande période du Naziréat pour son propre compte le père ne procède pas immédiatement au cérémonial final de se raser (et d'offrir le sacrifice de cessation), puis le fils naît (de sorte que l'on est aussitôt engagé dans la nouvelle période d'abstinence), il suffit d'accomplir une fois le cérémonial final pour les deux Naziréats. D'autre part si après ce premier achèvement le père a désigné les victimes à offrir à la fin de cette période d'abstinence, et qu'avant d'avoir eu le temps de les sacrifier le fils est né, il suffira aussi, selon l'opinion des docteurs de là-bas (de Babylone), de se raser une seule fois (d'une seule offrande) pour les deux périodes ; selon R. Yoḥanan, au contraire, on se rasera une première fois pour la première période, et on recommencera le même cérémonial pour la seconde période. L'enseignement suivant [1] est opposé à l'avis de R. Yoḥanan : « On a demandé à R. Simon B. Yohaï si quelqu'un, ayant été à la fois Nazir et lépreux, achève les deux états d'abstinence et de séparation le même jour, peut se contenter d'un seul cérémonial final pour remplir la double obligation ? Non, répondit R. Simon, si le lépreux se faisait raser pour enlever le poil de la barbe (à l'instar du Nazir), nous auriez raison de supposer qu'une seule cérémonie suffit aux deux états ; mais le Nazir se rase définitivement pour enlever la barbe qui a poussé inculte, tandis que le lépreux l'enlève seulement pour qu'elle repousse (en vue d'une nouvelle opération semblable au bout de sept jours). Mais, firent-ils observer, puisqu'au jour de l'achèvement de la seconde opération (pour cessation de l'état du lépreux) l'acte devient définitif en raison du nombre accompli des jours d'attente, le cérémonial final devrait correspondre aux deux états ? Ce serait juste si tous deux se faisaient raser avant l'aspersion du sang ; mais en réalité, le lépreux se rase avant l'aspersion de sang, le Nazir le fait après cette aspersion. Mais, remarquèrent-ils, n'arrive-t-il pas que le jour d'achèvement équivaut à celui de la fin du décompte (par concordance), et en ce cas le Nazir qui a été impur, comme le lépreux guéri, se rase (accomplit le sacrifice) avant l'aspersion du sang ? Il y a cette différence à noter, répondit R. Simon, que le Nazir se rase après avoir pris le bain légal de purification [2], tandis que le lépreux guéri se rase avant ce bain [3]. En somme, lui dirent-ils, on ne tiendra compte ni du jour de l'achèvement du Naziréat, ni du compte de la semaine de pureté, soit qu'il s'agisse d'un Nazir pur, soit d'un impur ; et la règle (de ne pas réunir en une seule fois les deux services de cérémonial final) s'applique à celui qui est Nazir et lépreux (du même coup) ; mais celui qui est deux fois Nazir (qui l'est successivement, p. ex. à la naissance d'un fils) n'aura

1. Tossefta à ce traité, ch. 5. 2. Cf. ci-après, VI, 6. 3. Lévitique, XIV, 9. V. tr. *Negaim*, XIV, 3.

qu'à se raser une fois pour les deux périodes successives. » Comment R. Yoḥanan (qui est d'un avis opposé) justifie-t-il cette opinion ? Il faut, en effet, expliquer qu'il est d'un avis contraire à celui de R. Simon B. Yoḥaï.

## CHAPITRE III

1. Celui qui a déclaré vouloir être Nazir se fera raser au 31e jour consécutif ; pourtant, en se rasant dès le 30e jour, le devoir est également rempli. Mais celui qui dit explicitement vouloir être Nazir 30 jours (complets) et se fait raser au 30e n'a pas rempli son devoir.

D'une part, on peut invoquer en faveur de l'avis de Bar-Qappara[1] le commencement de la Mischnâ (disant de ne se raser qu'au 31e jour), et « si l'on se rase au 30e jour, le devoir (de l'abstinence) n'est pas accompli » ; d'autre part la Mischnâ s'exprime à la fin en faveur de R. Yonathan, et « si l'on s'est rasé le 30e jour, le devoir est également rempli » ; comment concilier ces deux propositions en apparence contradictoires ? Elles n'expriment, en réalité, qu'un avis : la 1re partie se réfère à la suite du témoignage reçu, d'après lequel ils savaient qu'il est défendu (en principe) de se raser le 30e jour ; seulement, comme on supposait, que même le fait accompli, de s'être rasé le 30e jour, équivaut à l'annulation de la période[2], on est venu attester qu'au contraire, même en se rasant ce jour, le devoir est aussi rempli. On soumit à R. Imi un premier fait de ce genre, et il enseigna de se raser le 30e jour ; lorsqu'on lui soumit de nouveau un fait analogue, il exprima l'avis de se raser seulement le 31e jour (les deux avis contraires peuvent donc émaner du même docteur). R. Zeriqa dit : c'est dans notre texte mischnique que R. Imi a puisé son avis, puisqu'il est dit plus loin[3] : « Celui qui s'est engagé à être deux fois Nazir se rasera pour la première période au 31e jour, et pour la seconde période au 61e jour » (soit tantôt 30 j., tantôt 31e j.). Ceci ne prouve rien, dit R. Yossé ; plus loin, il s'agit du cas de fait accompli (et alors, même en s'étant rasé le 30e jour, le devoir est rempli), tandis qu'ici il s'agit de fixer la règle en principe. R. Jérémie enseigna à R. Isaac Atouschia, ou selon d'autres, à R. Hiya, fils de R. Isaac Atouschia, qu'il est permis de se raser dès le 30e jour (il suffit de l'avoir observé en partie pour le compter comme entier). On peut tirer la même déduction de la Mischnâ suivante, où il est dit[4] : « Si l'enterrement a eu lieu 8 jours avant une fête, celle-ci dispense du cérémonial en usage pendant le reste du mois ». N'en résulte-t-il pas que, de même qu'au 8e jour la semaine de deuil cesse, de même le cérémonial du mois est achevé au 30e jour (sans attendre la fin de ce 30e jour, ou jusqu'au 31e) ? Là, c'est différent, dit R. Yossé : pour faire honneur à la fête (la célébrer), on a permis de comp-

1. Exprimé ci-dessus, I, 3 (5). 2. N'admettant pas qu'une partie du jour observé, le 30e, équivaille à l'entier. 3. Ci-après, § 2. 4. Tr. *Moëd qaton*, III, 5 (voir J., ibid., t. VI, p 329, et corriger la version selon le présent texte).

ter une partie du 8e jour comme s'il était achevé (permission non applicable à d'autres jours). Ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est que R. Helbo ou R. Houna dit au nom de R. Yoḥanan : si le 8e jour de deuil se trouve être un samedi, il sera permis de se raser la veille ; or, si ce n'était pas pour honorer la solennité de la fête, on devait dire qu'il est permis aussi de se raser la veille si le 30e jour est un samedi (cette hypothèse est inadmissible, et il n'est jamais question de pouvoir se raser dès le 29e jour ; donc, c'est seulement pour honorer la fête qu'il est question de diminuer d'un jour la semaine de deuil). On peut encore prouver qu'une partie de jour n'égale pas l'entier, de ce qu'il est dit : pour tout parent mort, on peut bâtir (à grands points) la déchirure après le 7e jour et la recoudre tout-à-fait après le 30e jour ; mais ce n'est permis ni le 7e, ni le 30e. R. Ḥagaï dit avoir entendu émettre l'une et l'autre opinion (d'ajourner le cérémonial final du mois au 31e, ou déjà au 30e [1]).

2. Celui qui s'est engagé à être deux fois Nazir [2] se rasera pour la 1re période au 31e jour, et pour la 2e période au 61e ; s'il s'est rasé pour la 1re période au 30e jour, il se rasera pour la 2e au 60e, et même en se rasant dès le 59e jour le devoir est considéré comme rempli. Voici le témoignage apporté par R. Papias au sujet de celui qui s'est engagé à un double Naziréat : celui qui s'est rasé pour la 1re période au 30e jour se rasera pour la 2e au 60e, et même en se rasant dès le 59e, le devoir est considéré comme rempli, car le 30e jour (celui de l'interruption) fait partie de l'un et l'autre compte.

Lorsqu'après avoir achevé la première période de Naziréat (sur deux vœux accomplis, pour lesquels on a désigné les victimes à offrir), on veut s'appuyer sur le second sacrifice (se dispenser du premier), et, après avoir vainement cherché un prétexte de dégagement du premier vœu d'abstinence, on a trouvé celui qui dégage de la seconde période, le sacrifice à offrir pour cette dernière période servira en même temps pour la première [3]. Dans quelle hypothèse ces deux vœux ont-ils été émis ? Dès que la moitié d'un vœu est annulée (par suite du dégagement d'une période) le reste l'est aussi ? (A quoi bon parler alors de rèférer de l'une à l'autre période ?) Et il ne saurait s'agir du cas où l'homme a spécifié vouloir être Nazir « pendant les 30 jours, » puis « aux 30 jours suivants », puisqu'en ce cas on n'admet pas que la 2e période ait absorbé la 1ere ? Il s'agit du cas où l'homme a dit vouloir être deux fois

1. Selon le commentaire, c'est là une opinion qui représente celle de R. Yohanan ; mais les autres docteurs ne l'acceptent pas et sont d'avis qu'une partie du jour observé équivaut à l'entier. 2. V. J., même traité, ibid. (ibid.). 3. D'après le texte de la Tossefta à ce traité, ch. 2, le commentaire *Qorban 'éda* explique ainsi ce passage : Si de deux vœux, à la fin de l'accomplissement de la première période, avant l'offre du sacrifice et sur le point de commencer la seconde, le sage consulté dégage l'énonciateur du vœu, il ne sera plus nécessaire d'accomplir l'autre période, ce devoir ayant déjà été rempli d'avance.

Nazir (vaguement), ou s'il a dit « que ces jours soient consacrés à l'abstinence ;» mais s'il a dit : « que ces jours servent pour mon abstinence, » et tels autres à une autre période d'abstinence, » en ce cas, l'une des périodes ne peut plus englober l'autre. R. Eleazer dit : lorsqu'après avoir achevé la première période on procède au cérémonial final, dès que l'on a offert l'un des sacrifices et que l'on s'est rasé, la seconde période ne peut plus être englobée dans la première (y eût-il un motif de dégagement). R. Jacob B. Aḥa faisait la recommandation suivante à ses compagnons d'étude [1] : Si vous entendez exprimer un avis au nom de R. Eleazâr, sachez que R. Yoḥanan le conteste. De même ici, une période n'englobe pas l'autre, à la condition que tous les sacrifices dus à la fin de la première soient déjà offerts ; s'il n'y a qu'un sacrifice offert, une période peut absorber l'autre, selon l'avis des autres sages [2], tandis que selon R. Simon cette absorption a lieu, n'y eut-il qu'un sacrifice offert à l'issue de la première période.

Si quelqu'un offre simultanément les deux sacrifices (pour deux périodes d'abstinence comptées ensemble), cela suffit seulement pour une période [3]; mais si l'on a désigné les victimes pour chaque période à part, puis on les a confondues et l'on a sacrifié la victime de la seconde période pour la 1ère, ou à l'inverse, le devoir des offrandes n'est pas rempli. Pourtant les victimes restent sacrées (malgré cette interversion) ; mais R. Hiya n'a-t-il pas enseigné [4] que, par déduction du verset *son sacrifice à l'Eternel en sus de son vœu* (Nombres, VI, 21), on sait que le vœu doit précéder le sacrifice, non qu'à l'inverse le sacrifice précède le vœu ? (Donc pourquoi le sacrifice est-il consacré avant que, par l'accomplissement du vœu, la consécration l'atteigne ?) Il y a cette différence à noter, fut-il répondu, qu'en raison du vœu commencé le sacrifice sera dû. On comprend ainsi de pouvoir acquitter la 2e période par la 1re ; mais comment la 1re peut-elle être englobée (sans avoir été observée) dans la seconde [5] ? Cet avis, répond R. Juda, confirme en effet celui de R. Eléazar [6]. Cependant, R. Jacob b. Aḥa (plus haut) recommandait aux compagnons d'étude, s'ils entendent exprimer un avis au nom de R. Eleazar, d'observer que R. Yoḥanan le conteste ; de même ici, une période n'englobe pas l'autre, à la condition que tous les sacrifices dus à la fin de la première période aient déjà été offerts ; s'il n'y a qu'un sacrifice offert, une période peut absorber l'autre, selon l'avis des autres sages, tandis que selon R. Simon cette absorption a lieu lors même qu'un seul sacrifice aurait été offert à l'issue de la période, avis que nous partageons ici (au cas en question). (Comment donc est-ce possible d'englober la 1re période dans la 2e ?) C'est possible, ré-

1. J., tr. *Scheqalim*, III, 7. 2. Voir ci-après, VI, 9. 3. Tossefta à ce traité, ch. 2. 4. Ci-dessus, II, 9. 5. Or, ajoute le commentaire *Pné-Mosché*, ce serait vouloir placer le sacrifice avant le Naziréat correspondant, puisque lors de la désignation des victimes, l'homme n'avait pas encore commencé la seconde période ? C'est une hypothèse sans base. 6. Son avis s'explique, dit le *Qorban 'éda*, en ce que parfois on désigne les victimes à offrir pour la première série, en ayant déjà commencé la seconde.

pond R. Hinena au nom de R. Pinḥas, lorsqu'un homme déjà engagé dans une longue période de Naziréat, s'engage à un nouveau Naziréat pour la naissance d'un fils (cette 2e période l'emporte sur la 1re, et la fait ajourner) ; en ce cas, il s'agit de savoir si cette nouvelle période compte d'autant pour la première.

Quant à l'avis de la Braïtha précitée (qu'en cas de confusion des sacrifices d'une période avec ceux de l'autre, le devoir n'est pas rempli), R. Yossé b. Aboun objecta ceci : N'y a-t-il pas lieu de dire, de celui qui a déclaré vouloir être « Nazir *et* Nazir », qu'il serait juste de lui attribuer une seule période d'abstinence ? Seulement, par aggravation de son état, on lui a imposé deux périodes successives ; il devrait suffire de lui imposer cette aggravation de périodes, sans ajouter encore qu'en cas d'interversion des sacrifices du cérémonial, ils soient non avenus ? (Il est donc admis, selon lui, qu'en un tel cas d'interversion, les sacrifices conservent leur valeur).

3. Lorsque quelqu'un engagé (vaguement) au Naziréat, devient impur le 30e jour, toute la période est annulée (et il devra la recommencer). Selon R. Eliézer, une période de 7 jours devra seule être recommencée [1]. Mais lorsque quelqu'un ayant déclaré vouloir être 30 jours Nazir devient impur le 30e, toute la période est annulée [2].

4. Si quelqu'un s'étant engagé à être Nazir cent jours devient impur au dernier jour, toute la période est annulée de ce fait (à recommencer). Selon R. Eléazar, cette impureté ruine seulement un intervalle de 30 jours [3]. S'il arrive une impureté au 101e jour, elle annule un espace de 30 jours ; selon R. Eliézer, elle annule seulement un intervalle de sept jours.

R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : R. Eliézer fonde son opinion par analogie avec la règle établie pour le lépreux guéri, car nous voyons que celui-ci compte entre le premier fait de se raser et la seconde fois un intervalle de sept jours (c'est donc qu'au bout de sept jours la barbe a poussé). Pourquoi ne prend-il pas comme terme de comparaison la loi en vigueur pour le Nazir impur (qui après une interruption d'une semaine, devient aussi définitivement pur) ? C'est que, fut-il répondu, le lépreux guéri se rase une première fois, puis une seconde fois (au bout de sept jours) ; tandis que le Nazir devenu impur n'a pas à recommencer. Selon les rabbins de Césarée, on explique qu'il y a discussion à ce sujet entre R. Yoḥanan et R. Eleazar : selon le premier, R. Eliézer tire une déduction de la loi émise pour le lépreux ; selon le second, il la déduit du Nazir qui avait été impur. Dans la Mischnâ, R. Eliézer a dit : « il suffira de recommencer une période de sept jours » (si l'engagement a été vague). D'où vient la distinction entre le Nazir qui a pris un engagement indéterminé (ou période ordinaire) et celui qui a dit explicitement

1. On défalque sept jours, temps exigible pour redevenir pur. 2. Selon nous, il faut la recommencer. 3. En exige le renouvellement. Cf. ci-après, VI, 11.

vouloir s'abstenir 30 jours ? Au premier cas, celui qui s'est arraché les cheveux durant la période du Naziréat ne perd pas pour cela toute la durée d'abstinence, et il suffit d'ajouter une semaine dont le 7e jour (quoique partiel) est compris dans le supplément.

R. Zeira dit au nom de R. Simon b. Lakisch que, « selon R. Eleazar, cette impureté exige seulement le renouvellement de la période de 30 jours » (§ 4), parce qu'il interprète ce verset (Nombres, VI, 13) : *Voici la loi du Nazir au jour où a été rempli etc.*, en ce sens : A celui qui devient impur au jour de l'accomplissement du vœu, on appliquera la loi (ordinaire) du Nazir (savoir la période de 30 jours). Samuel b. Aba demanda devant R. Zeira : si quelqu'un redevient impur pendant cette période de jours (observés à titre de remplaçants), comment lui appliquera-t-on les règles du Naziréat? (A quel moment cessera, puis recommencera la période ordinaire ?) R. Saméi répond : comme il vient d'être dit que toutes les règles du Nazir lui seront appliquées, on le considérera comme devenu impur au jour de l'achèvement de la période, et pour celui qui est en ce cas, le 7e jour ne fait pas partie de la semaine réglementaire d'abstinence[1]. R. Mena demanda : s'il s'agit de celui qui est devenu impur au dernier jour, à quoi bon recommencer une période de 30 jours, et une semaine ne devrait-elle pas suffire ? Puis donc que l'on exige la reprise d'un mois (en cas échéant d'impureté), lorsqu'il y a eu un cas d'impureté après l'accomplissement du Naziréat, le 7e jour fera partie du nouveau compte de jours consacrés à l'abstinence.

5. Si quelqu'un s'est engagé au Naziréat en étant dans un cimetière, y eût-il passé juste 30 jours, ce temps ne compte pas, et il ne sera pas tenu d'offrir le sacrifice obligatoire en cas d'impureté. S'il est sorti, puis rentré[2], les jours passés à l'état pur seront comptés dans la période, et le Nazir sera tenu d'offrir un sacrifice pour s'être rendu impur ; selon R. Eliézer, le jour même auquel est survenu l'impureté ne sera pas annulé, car il est dit (Nombres, VI, 12) : *Les jours précédents tomberont* (seront nuls) ; il n'y a donc déduction que lorsque d'autres jours comptent.

Le Nazir qui se trouve dans un cimetière devra être averti, selon R. Yoḥanan, qu'il lui est interdit de boire du vin, ou de se raser (de sorte qu'en cas de transgression de l'une des deux défenses, le Nazir sera passible de la pénalité, bien qu'il échappe au péché d'impureté par l'endroit où il se trouve) ; selon R. Simon b. Lakisch, du moment qu'il n'y a pas lieu de l'aviser du fait de l'impureté (et de ses conséquences légales), il est inutile de l'avertir qu'il est défendu de boire du vin, ou de se raser. Est-ce que R. Yoḥanan n'est pas en contradiction avec lui-même ? Ailleurs [3] il dit qu'il faut avertir le Nazir des défenses de boire du vin, ou de se rendre impur, ou de se raser, tandis qu'ici

1. Il devra recommencer après le 8e jour d'interruption. 2. Il n'a fait que passer. 3. Ci-après, VI, 4; tr. *Maccoth*, III, 7.

il dit qu'un tel Nazir échappe à la pénalité pour fait d'impureté? En effet, dirent les rabbins de Césarée, pour toutes les défenses il y a divergence d'avis. Selon R. Yoḥanan, le Nazir sera averti qu'il est défendu de boire du vin, ou de se raser, aussi bien qu'il lui est défendu de se rendre impur; selon R. Simon b. Lakisch, on n'avisera pas ce Nazir des dites défenses, pas plus qu'il n'y a lieu de lui rappeler la défense de se rendre impur (puisqu'en étant dans un cimetière, le Nazir n'a pas dû contracter d'engagement réel).

Aussi longtemps que ce Nazir reste au cimetière, on devra, selon R. Yoḥanan, l'avertir tour-à-tour des diverses défenses, en lui laissant pour chacune le temps de se mettre à l'écart; en cas de transgression (par sa persistance à rester là), il sera passible de la pénalité des coups de lanière; selon R. Eleazar, on ne lui adressera ces avertissements que si, après s'être retiré du cimetière, il veut y retourner. R. Aba dit que R. Yoḥanan objectait ceci contre l'avis de R. Eleazar : en raison des termes bibliques (ibid. 6 et 7) *il ne viendra pas auprès d'un mort*, puis : *il ne se rendra pas impur pour eux* (dont les derniers sont superflus), on conclut que cette redondance de termes vise la pénalité pour le fait même de se trouver impur en étant Nazir (dès le premier séjour au cimetière). Non, réplique R. Eleazar, par la juxtaposition même de ces défenses, on apprend qu'il est défendu « de se rendre auprès du mort » ; l'avertissement entraîne la pénalité des coups, lorsqu'on peut appliquer au Nazir l'avertissement de ne pas devenir impur (hors du cimetière), non si (par sa situation) il n'est pas sous le coup du Naziréat. R. Ila dit : R. Yoḥanan est d'avis que le séjour seul dans un cimetière est (en cas de vœu du Naziréat) un fait interdit, par analogie avec la règle sur la génuflexion ; car il est dit ailleurs[1] : Si après être devenu impur au parvis, le Cohen s'est agenouillé là, ou a seulement séjourné pendant le temps d'une génuflexion, il est coupable. R. Mathnia ajoute : nous avions supposé que la discussion entre R. Yoḥanan et R. Eleazar s'applique seulement à la pénalité des coups de lanière, mais non à la dispense d'obligation d'offrir un sacrifice de purification (selon tous); mais, puisque R. Ila dit que R. Yoḥanan établit la déduction par analogie de la génuflexion, cela prouve que la discussion s'applique soit à la pénalité des coups, soit à l'obligation du sacrifice. Est-ce que la Mischnâ suivante[2] n'est pas opposée à l'avis de R. Yoḥanan : « Si un Nazir boit du vin toute la journée, il n'est coupable de ce fait qu'une fois » ? (Ne devrait-il pas être coupable pour chaque fois, en raison de l'interruption?) On peut supposer le cas, fut-il répondu, où le gosier n'a jamais été vide. Mais n'est-il pas dit (aussitôt après) : « Le Nazir qui se rend impur pour des morts toute la journée n'est qu'une fois coupable », bien qu'il s'agisse de plusieurs enterrements? On peut supposer, fut-il répondu, qu'il n'a pas eu un moment de répit pour se retirer; mais si le Nazir s'est interrompu, et qu'au lieu de se retirer il soit resté au cimetière, il est coupable pour chaque interruption

1. Voir J., tr. *Yoma*, V, 1 (t. V, p. 216). Cf. tr. *Schebouoth*, II, 4. 2. Ci-après, VI, 4.

survenue. Est-ce que l'enseignement suivant (une Braïtha) n'est pas opposé à l'avis de R. Yohanan, en disant : Si à un Cohen, déjà placé dans un cimetière, on fait passer un autre mort, on pourrait croire qu'il peut le recevoir (étant déjà impur) ; c'est pourquoi il est écrit (Lévitique, XXI, 4) : *Il ne doit pas se rendre impur, — lui qui est maître parmi les siens, — de manière à s'avilir*, à se profaner (et comme le Cohen déjà impur ne doit pourtant pas s'exposer à une seconde impureté, il en est de même ici pour le Nazir). Est-ce à dire que si le Cohen a reçu le second mort il soit coupable (astreint à un sacrifice) ? Non, puisque le verset précité se termine par les mots « de manière à se rendre profane », la défense concerne celui qui ajouterait une profanation nouvelle à son état profane, hormis celui qui n'aggrave pas son état profane (comme c'est le cas pour le Cohen impur ; pourquoi donc la règle n'est-elle pas la même pour notre Nazir, et est-il coupable lors de chaque interruption?) R. Zeira répondit : R. Yoḥanan déduit du verset en question de ne pas supposer qu'après s'être rendu impur pour son père, un Cohen pourra aussi recueillir les ossements d'un tel ; car la *profanation* consiste à devenir impur par un cadavre (non au contact d'un agonisant, comme cela a dû arriver pour le père) ; Rabbi conclut du verset (Nombres, VI, 7) *Il ne se rendra pas impur pour eux à leur mort*, qu'à ce dernier moment seul il y a impureté (excepté le cas où il n'y a pas d'impureté nouvelle). Or, R. Yoḥanan adopte la première explication ; selon R. Simon b. Lakisch, il y a discussion entre ces deux docteurs (au sujet de l'agonisant: le premier le considère d'avance comme futur cadavre, qui comporte l'impureté ; le second ne le considère pas de même et n'appelle *impur* que le mort). Selon l'avis de R. Simon b. Lakisch, R. Simon b. Aba dit : lorsque celui-ci fut sur le point de mourir, il s'écria (en s'adressant aux Cohanin qui se trouvaient près de lui) : « Un tel sort d'ici, et un tel sort d'ici » (pour les congédier indirectement, et leur éviter l'impureté).

Si le Nazir (qui a énoncé son vœu au cimetière) sort, puis rentre, R. Tarfon le dispense de toute pénalité (il n'admet pas comme réel un engagement ainsi contracté) ; R. Akiba le déclare coupable (il admet la validité de ce vœu, et dès lors il défend au Nazir de se rendre impur). Mais, lui objecta R. Tarfon, en quoi cet homme a-t-il augmenté son état de « profanation » (pour être coupable) ? Le voici, répond R. Akiba : pendant la présence de cet homme au cimetière, il avait contracté une impureté d'une durée de 8 jours (susceptible de transmission à autrui). S'il s'était retiré aussitôt, il n'aurait eu que le premier degré de l'impureté, laquelle cesse le même soir (après le bain légal, suivi du coucher du soleil) ; mais, comme il y est retourné, il a eu une impureté d'une durée de 8 jours (ce qui est un supplément au premier état). R. Akiba, lui dit R. Tarfon[1], tout individu qui voudrait se séparer de toi (en différant d'opinion) agirait comme s'il voulait quitter la vie (il lui rendit hommage).

Rab dit : le Nazir (en question dans la Mischnâ) compte les jours de durée

1. Voir J., tr. *Yoma*, I, 1 (t. V, p. 165) ; Cf. Siffri, section *Behaalothekha*, n° 75.

du Naziréat depuis la sortie du cimetière à l'état pur ; lorsqu'il rentra au cimetière, fût-il au 7e jour de la période, il devra offrir un sacrifice de purification le même jour (au même titre que le vrai Nazir devenu impur). « Selon R. Eliézer, l'offre n'aura pas lieu le même jour » (puisqu'alors on se trouve seulement au premier jour de la purification). Cahana demanda devant Rab : comment se fait-il que cet homme (à peine sorti du cimetière) peut aussitôt compter le premier jour de la période du Naziréat? Ne lui faut-il pas, au préalable (pour se purifier), être aspergé par l'eau de lustration au 3e jour, puis le 7e ? C'est que, fut-il répondu, la Bible nomme pur celui qui se retire d'une tombe, selon ces mots (Ezéchiel, XLIV, 12) : *Après sa purification, on comptera au pontife encore sept jours* (dès sa retraite du mort, le Cohen est pur). Samuel dit : Si le Nazir a quitté le cimetière, puis reçu l'aspersion de l'eau lustrale au 3e jour, et il l'a renouvelée au 7e, il prendra le bain de purification légale ; s'il est rentré au cimetière, il devra le même jour offrir pour cette impureté le sacrifice de purification. — « Selon R. Eliézer, l'offre n'aura pas lieu le même jour. » Oula b. Ismaël dit : cet avis divergent n'est exprimé par R. Eliézer qu'au cas où le Nazir a conclu son engagement à l'état impur ; mais si le Nazir était pur en s'engageant, puis est devenu impur, R. Eliézer reconnaît aussi que ce Nazir devra offrir le sacrifice de purification, si même il n'y a pas de jours à *laisser tomber* (s'annuler, ou même au premier jour compté pour la période d'abstinence).

Samuel b. Aba demanda : est-ce que l'on considérera comme joints (à compter ensemble) le premier jour du Naziréat de sa propre période et le premier de la période nouvelle qu'un père consacre à la naissance de son fils ? Or, de quel cas s'agit-il là ? Si au 1er jour de la période d'abstinence observée pour son propre compte, un fils naît, le père commence dès lors à compter la 2e période pour ce fils, puis entrant au second jour dans un endroit impur, il a certainement consacré 2 jours à la période du fils ; si le fils est né le 2e jour et qu'en ce même jour le père est devenu impur, les deux jours observés au préalable comptent pour la 1re période (d'où vient donc le doute)? Il peut s'agir du cas, répond R. Mena, où le fils est né au crépuscule après le 1er soir (de sorte que le jour précédent se réfère à la 1re période, et le suivant à la 2e). Selon R. Abin, la question peut se rapporter aussi au cas où l'impureté est survenue au milieu du jour (après la naissance du fils) : dira-t-on en ce cas de ne pas offrir de sacrifice (en raison de l'unité du jour), ou bien le commencement du jour avant la naissance compte-t-il pour le Naziréat du père, et la fin du même jour pour le Naziréat du fils ? La question est seulement posée, dit R. Yossé, pour un Nazir pur; mais pour un Nazir impur, certes les deux journées (ou parties de jour) ne seront pas jointes. Cela va de soi, dit R. Mena devant R. Yossé, par a-fortiori : Si tu admets de joindre ces jours (du Nazir devenu impur) qui ne comptent, ni dans la période d'abstinence du père, ni dans celle qui est observée pour le fils ; à plus forte raison faut-il joindre les jours (du Nazir resté pur) qui sont dignes d'être comptés dans le Naziréat du

père ou dans celui du fils. Au contraire, répliqua R. Yossé (il y a lieu à plus forte raison de poser la dite question) : là-bas (pour le Nazir devenu impur), on distingue la 1re période de la 2e, en ce que pour la 1re (qui a été repoussée) il n'est pas nécessaire d'être avisé des défenses, tandis qu'ici le Nazir pur est apte à recevoir l'avertissement. R. Aboun b. Hiya demanda : comme il est dit ailleurs (pour l'impur) qu'en principe R. Eliézer est d'avis seulement d'offrir le sacrifice s'il reste des jours à annuler (si ce n'est pas dès le premier jour), sera-t-il du même avis pour la fin, lors même qu'il n'y a pas de jours à annuler? Mais, répliqua R. Zeira devant R. Mena, cela résulte déjà des termes de notre Mischnâ (§ 4), où il est dit : « Si le Nazir est devenu impur au 101e jour, la période d'un mois devra être recommencée; selon R. Eliézer, il suffira de recommencer une semaine » (bien qu'il n'y ait pas de jours annulés ; donc, il n'en tient pas compte). Quoi ! fut-il répliqué, avons-nous appris là que cette période est ruinée (à recommencer) ? Non, on sait seulement que le sacrifice est obligatoire (donc, ce texte ne prouve rien).

6. Si quelqu'un (qui a été au dehors) s'était engagé à beaucoup de Naziréat[1], et il a observé tous ses engagements au complet, puis il est rentré en Palestine, d'après l'école de Schamaï, il lui suffira d'observer une abstinence de trente jours ; selon l'école de Hillel, il faudra reprendre au complet la période du Naziréat, comme en principe. Ainsi, il arriva à la reine Hélène, lors du départ de son fils pour la guerre, de dire : « Si mon fils revient de la guerre en paix, je serai Nazir 7 ans. » Au retour de son fils, elle exécuta son engagement. Mais sept ans après elle arriva en Palestine[2] ; et l'école de Hillel décida que la reine recommencera les 7 ans d'abstinence. A la fin des 7 ans, elle devint impure et dut recommencer ; ce qui fit ensemble 21 ans de Naziréat. R. Juda dit : elle ne fut naziréénne en total que quatorze ans.

R. Yossé b. Aboun dit : R. Hiya b. Joseph et R. Yoḥanan sont en désaccord ; d'après l'un, R. Juda adopte l'avis des Schamaïtes (qu'en Judée il n'est pas besoin de se livrer à nouveau au Naziréat) ; d'après l'autre, R. Juda était d'avis que ladite Reine n'a pas été du tout impure (elle s'est livrée au Naziréat de sept ans par égard pour la Palestine). S'il est admis que R. Juda suit les Schamaïtes, on devrait parler, en dehors des quatorze années (pour impureté), d'un mois pour la Palestine? La Mischnâ n'a pas voulu mentionner les mois (détail) à côté du fait des années (représentant une idée générale).

7. Lorsque deux groupes de témoins viennent attester au sujet de quelqu'un[3], un groupe prétend que l'homme s'est engagé au Naziréat pour 2 périodes, et l'autre groupe affirme qu'il s'est engagé pour 5 périodes,

1. V. tr. *Edouyoth*, IV, 11. 2. V. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 224. 3. Cf. J., tr. *Synhédrin*, V, 2 (f. 22a).

selon l'école de Schamaï, aucune abstinence ne sera obligatoire, car il y a contradiction des témoins ; selon l'école de Hillel, le nombre 2 est au moins compris dans celui de 5, et il en résulte l'obligation d'observer 2 périodes de Naziréat.

— [1] On a enseigné que R. Ismaël, fils de R. Yoḥanan b. Broqa, dit : Il n'y a pas de contestation entre Schammaï et Hillel sur ce fait que, lorsque deux groupes de témoins venant attester au sujet de quelqu'un diffèrent dans leurs déclarations sur la durée du Naziréat, l'homme visé sera astreint à la plus petite des périodes attestées. Sur quoi donc porte le différend? Sur le cas où il y a seulement deux témoins, dont l'un prétend que l'homme s'est engagé pour deux ans, et l'autre pour cinq ans : d'après l'école de Schammaï, il y a division de témoignage, et dès lors aucun Naziréat (même le plus faible) n'est attesté avec légalité (par deux) ; d'après l'école de Hillel, le nombre cinq (attesté par l'un) comprend au moins le nombre deux (attesté par l'autre), et par conséquent l'homme visé sera astreint au Naziréat de deux ans.

## CHAPITRE IV

1. Quelqu'un a pris l'engagement d'être Nazir, et aussitôt après, son prochain l'ayant entendu s'écrie : « et moi » (je le serai aussi), ainsi dit plusieurs fois ; tous seront alors déclarés Nazir. Dès que le premier est délivré, tous le seront ; mais si le dernier est libéré, celui-là seul le sera, et tous les autres restent à l'état interdit. Si, en entendant l'engagement au Naziréat, le prochain s'écrie : « que ma bouche soit comme la sienne, ma chevelure comme la sienne », il sera de ce fait aussi Nazir. Si en entendant son mari s'engager au Naziréat une femme s'écrie : « et moi », le mari peut annuler ce vœu, tout en maintenant le sien. Au contraire, si le mari entendant la femme prendre cet engagement s'écrie : « et moi », il ne pourra plus annuler ce vœu (qu'il a ainsi confirmé).

Il faut rectifier ainsi le texte de la Mischnâ : «... et moi, et moi » (expression dite seulement deux fois, non trois fois, comme l'a le texte ordinaire). D'après l'avis de quel docteur, la présence de la conjonction *et* est-elle indispensable (pour constituer la communauté de devoirs) ? Ce doit être d'après R. Juda [3] ; selon R. Méir au contraire, il suffit que le prochain se soit écrié : « Moi, moi » (pour entraîner la même obligation) ; car, dans le sens de la Mischnâ, cet énoncé a eu lieu au moment même où le premier auteur du vœu venait de l'exprimer. Mais n'a-t-on pas enseigné (dans une Braïtha) : Si celui du milieu se trouve libéré, celui qui se trouve après lui sera libéré du même

1. En tête est un passage traduit au tr. *Yebhamoth*, XV, 5 (t. VII, p. 206) ; Cf. tr. *Synhédrin*, V, 2 (f. 22[a]). 2. Tossefta à ce traité, ch. 1. 3. Cf. ci-dessus, I, 2, commencement, et ci-après, tr. *Qiddouschin*, II, 1 (f. 62[b]).

coup, tandis que celui qui le précède reste sous le coup de l'interdit? (N'en résulte-t-il pas que le troisième énoncé aura été fait plus tard?) Cette Braïtha, en effet, est d'un autre avis, et, selon elle, tous n'ont pas besoin de s'être exprimés pendant que le premier a parlé ; il suffit que le second ait parlé lorsque le premier parlait, et il suffit que le second ait parlé lorsque le premier s'exprimait ainsi, et que le suivant ait parlé pendant que le second achevait son énoncé. Qu'appelle-t-on « pendant le parler » (ou de suite)? On nomme ainsi, dit R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi [1], le temps qui s'écoule à présenter le salut (bref) à son prochain. Selon Aba b. Hana au nom de R. Yoḥanan, c'est le temps que l'élève met à saluer son maître, en lui disant : « Salut à toi, mon maître » (salut un peu plus long que pour le prochain).

Si quelqu'un a déclaré vouloir être Nazir cent jours, et son prochain qui l'a entendu s'écrié : « et moi cent jours », puis il recommence et dit : « et moi », le principal, ou premier devient l'accessoire du second (qui a dit : « et moi », lorsque ce dernier sera libéré, le premier le sera aussi). Lorsqu'après déclaration du premier d'être Nazir, son prochain l'a entendu et s'est écrié : « Et moi », pendant que le premier venait d'énoncer son vœu (de suite après), puis un 2e l'a entendu et s'est écrié à son tour : « et moi » pendant que le 2e finissait son expression, dès que le premier est libéré, le second l'est aussi ; mais la libération n'entraîne pas d'elle-même la libération du 3e. Si quelqu'un a dit : « je veux être Nazir 2 fois », puis deux personnes qui l'ont entendu disent : « Et nous voulons être 2 Nazirs », quel sens attachera-t-on à ces derniers mots ? Dira-t-on que chacun d'eux comptera une période isolée, ou faut-il entendre que chacun d'eux assume une double période d'abstinence ? (Question non résolue). Certes, dès que le premier a été libéré, eux le seront au même moment ; mais lorsqu'eux le sont, cela n'entraîne pas forcément la libération du premier (qui est deux fois engagé). Si deux individus ont déclaré chacun vouloir être Nazir, puis quelqu'un les entend et dit : « Moi aussi », dira-t-on que sa déclaration équivaut à un double engagement, ou qu'il veut seulement être une fois Nazir comme chacun d'eux? (question non résolue). Il est évident en ce cas que lorsque les deux premiers seront libérés, le prochain qui les a imités le sera aussi ; mais lorsque lui sera libéré, il ne s'en suivra pas forcément qu'eux le seront aussi.

L'expression d'engagement au Naziréat, « que ma bouche soit comme la sienne », impliquera l'interdit spécial du vin ; la suivante, « que ma chevelure soit etc. », s'appliquera à la défense de se raser ; « que ma main » évite l'impureté, et « mon pied » d'entrer dans un lieu impur ; ainsi il suffit d'avoir dit : « que ma tête soit Nazir », ou « que ma main le soit » ; mais dire « que ma marche soit celle d'un Nazir », ou « que ma parole soit telle », ce n'est rien faute d'avoir spécifié la défense). Pourquoi cette distinction ? C'est que, par les premières expressions, le vœu s'attache à des objets dont la vie dépend (p. ex. la bouche, la tête, etc.). C'est une déduction tirée, par analogie, des termes

1. V. J., tr. *Berakhoth*, II, 1 (t. I, p. 30). 2. V. B., tr. *Bava qamma*, f. 73.

*vœu* (usités pour les estimations faites au Temple, Lévitique, XXVII, 2, et pour l'abstinence du Nazir, Nombres, VI, 2) : comme ailleurs (pour les estimations) il s'agit de corps vivant, il en sera de même ici.

2. Lorsque le mari [1], après s'être engagé au Naziréat, dit de plus à sa femme : « et toi » ? (si elle veut aussi être Nazir), et elle répond : *Amen* (oui), il peut annuler l'engagement de sa femme, et le sien est maintenu. Lorsqu'au contraire la femme, après s'être engagée au Naziréat, dit au mari : « et toi », puis celui-ci l'entend et dit : « et moi », il ne peut plus annuler ce vœu (qu'il a ainsi confirmé).

Par le fait que le mari est libéré, la femme le sera aussi ; mais si elle est libérée, lui ne le sera pas du même coup ; car, dit la Mischnâ, « il peut annuler l'engagement de sa femme, et le sien sera maintenu ». Dans quel sens faut-il entendre ce que la Mischnâ dit ensuite : « si le mari (ayant entendu sa femme) ajoute : et *moi* » etc. ? C'est comme s'il disait : « Amen, et que ce vœu te soit maintenu », ou : « Tu as bien fait », conformément à l'avis de R. Hiya le grand : tandis que R. Oschia le grand est d'un avis opposé. Or, on a enseigné [2] : Si une femme s'est engagée par vœu à être Nazir, puis son mari qui l'a entendue lui dit : « Qu'as-tu songé à contracter un engagement ? Pourquoi t'es-tu déclarée Nazir ? Je ne veux pas que tu sois liée ; qu'il n'y ait de ta part ni vœu, ni serment », c'est comme s'il n'avait rien dit (ce n'est pas la formule admise pour l'annulation) ; mais si le mari a dit : « tu as bien fait de t'engager au Naziréat, et c'est ainsi que je désirais te voir liée ; si tu ne l'avais pas fait, je t'aurais engagée », ce sera une formule en litige : selon l'enseignement de R. Hiya, le mari ne peut plus annuler toutes ces expressions ; selon l'opinion de R. Oschia, le mari peut revenir sur ces termes, pour les annuler, jusqu'à ce qu'il ait dit : « Amen, que le vœu te soit maintenu » ; alors, ce sera indestructible.

Si elle est libérée, le mari est libéré du même coup (le vœu ayant été annulé par lui) ; mais de ce que lui est libéré, il n'en résulte pas qu'elle le soit (puisqu'il peut annuler le vœu de la femme, tout en maintenant le sien) ; car, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan [3], il fait pour ainsi dire dépendre son vœu d'elle, en émettant la condition « et toi » (si donc il annule le vœu de la femme, le sien disparaît). R. Abahou ajoute au nom de R. Yoḥanan : La formule dite par le mari « ce n'est pas là un vœu, ce n'est pas un serment », n'équivaut à rien (ne compte pas), pas plus que la libération par le sage disant : « qu'il te soit délié », ou « annulé par toi » ; mais voici le formulaire que devra adopter chacun d'eux. Le mari dira : « Qu'il soit délié par toi », ou « an-

1. Nous plaçons ici le § 2, selon la place qu'il occupe correctement dans l'édition de Venise et celles qui l'ont suivie, avant le texte talmudique auquel celui-ci se réfère ; l'édition de Jitomir, si soignée d'ordinaire et amendée du reste par ses commentaires, commence ce même § plus bas. 2. V. B., tr. *Nedarim*, f. 77b. 3. J., tr. *Nedarim*, X, 8 (t. VIII, p. 239).

nulé pour toi » ; le savant dira : « ce n'est pas là un vœu, ce n'est pas un serment. »

3. Si une femme engagée par vœu au Naziréat boit du vin, ou se rend impure pour des morts, elle subira la peine des coups de lanière [1]. Si son mari a annulé ce vœu sans qu'elle le sache, et qu'elle boit du vin, ou se rend impure pour les morts, elle ne subira pas la dite pénalité. Toutefois, dit R. Juda, elle ne subira pas les quarante coups (peine légale), mais le nombre (illimité) pour rébellion.

La pénalité des coups de lanière [2], selon la loi, est de 40 coups moins un (= 39) ; mais on estimera si l'individu condamné est capable de supporter ce nombre, et en ce cas on les lui appliquera ; si non, on le frappera autant de fois qu'il est apte à le supporter (sans danger mortel). Au contraire, la pénalité pour rébellion sera appliquée (sans limite) jusqu'à ce que le coupable fasse amende honorable, ou qu'il rende l'âme. Quant au verset (Nombres, XXX, 13), *Dieu lui pardonnera*, il s'applique à notre cas et indique que la femme (dont le mari a annulé le vœu sans qu'elle le sache, et qui a eu le tort de transgresser son vœu de Naziréat) a besoin de pardon (quoique l'annulation par le mari lui ait évité une transgression). Lorsque R. Jacob arrivait à l'explication de ce verset, il disait [3] : puisque l'individu qui avait l'intention de prendre un morceau de chair de porc, et qui se trouve avoir pris de la viande propre à la consommation (comme la femme fautive, dont le mari avait annulé le vœu), a besoin de pardon ; à plus forte raison faut-il à celui qui avait l'intention de manger de la viande de porc et en a pris réellement. On a enseigné [4] : Si une femme s'est engagée par vœu à être Nazir, puis sa voisine qui l'a entendue, s'écrie : « Et moi », ensuite le mari de la première femme l'ayant entendue déclare son vœu annulé, la première femme sera libérée, mais la seconde reste enchaînée par le vœu ; selon R. Simon, si la seconde femme dit : « je n'ai eu l'intention que d'être comme elle, ou d'être de même », celle-ci aussi sera libérée du même coup (par analogie d'état).

On a enseigné ailleurs [5] : Lorsque cinq personnes réclament à quelqu'un un dépôt qu'elles prétendent lui avoir confié, et le défendeur répond qu'il jure ne pas en avoir à elles, il n'est qu'une fois coupable (en cas de faux) ; mais s'il répond qu'il jure n'avoir en main « ni à toi, ni à toi, etc. » (à chaque personne), il est coupable autant de fois qu'il s'adresse à chacun ; selon R. Eléazar, il est autant de fois coupable, lorsque le mot « serment » se trouve à la fin de son expression (répétée cinq fois) ; selon R. Simon, il faudra (pour cette culpabilité renouvelée) qu'il y ait eu répétition du mot « serment » à chaque personne (et pas seulement à la fin de l'ensemble) ; et il en est de même lorsqu'à celui qui réclame le dépôt confié de froment, d'orge et d'épeautre, le défendeur

1. V. tr. *Zebahim*, VI, 5. 2. V. tr. *Maccoth*, III, 6. 3. V. B., tr. *Qiddouschin*, f. 81. 4. Tossefta à ce traité, ch. 2. 5. Tr. *Schebouoth*, V, 3.

répond par serment ne pas l'avoir [1]. Or, R. Yohanan dit à ce sujet : il résulte de l'avis de R. Simon que lorsque le défendeur a démontré n'avoir pas eu de froment, il est dispensé de jurer pour le reste (le serment pour le premier point englobe alors le tout). En effet, dit R. Aba, R. Juda adopte aussi cet avis (de dispense, et la discussion subsiste seulement lorsque du froment lui reste en main). Si (d'après R. Simon) le défendeur qui a juré ne rien avoir en dépôt (pour chaque point à part) a démontré n'avoir pas de froment, son serment est-il reversible sur les autres denrées qu'il posséde (est-il coupable de faux), ou non (en raison de l'exactitude pour le premier point) ? Selon les compagnons d'étude, ce serment n'est pas reversible sur le reste ; selon R. Zeira, il l'est. R. Jacob b. Aha dit que l'enseignement précité confirme l'avis des compagnons d'étude, en disant : Si une femme s'est engagée par vœu d'être Nazir, puis sa voisine qui l'a entendue, s'écrie : « et moi », ensuite le mari de la première femme l'ayant entendue déclare son vœu annulé, la première femme sera libérée, mais la seconde reste enchaînée par le vœu ; selon R. Simon, si la seconde femme dit : « je n'ai eu l'intention que d'être comme elle, ou d'être de même », celle-ci aussi sera libérée du même coup (par analogie d'état). Si donc elle n'a pas déclaré vouloir être comme elle, ou de même qu'elle, la première seule sera libérée, non la seconde (par application des paroles de la seconde femme au premier dire de la voisine ; de même ici, le serment sera seulement applicable à la première sorte, non aux autres). Toutefois, on pourrait aussi faire la déduction inverse (à l'appui de l'avis de R. Zeira) : dans cet enseignement, parlant de la seconde femme qui n'a pas émis de vœu formel, il est dit que l'interdit du premier moment lui est applicable ; à plus forte raison le serait-il au présent cas, où le serment est un fait essentiel (direct) à cet homme.

Pourquoi R. Yoḥanan dit-il que, selon l'avis de R. Simon, l'homme qui a prêté serment de n'avoir en dépôt ni froment, ni orge, ni épeautre, ayant prouvé n'avoir pas de froment, est dispensé du reste ? (N'est-ce pas contraire à ce raisonnement par a fortiori ?) On peut supposer le cas où cet homme aura dit : « l'orge sera comme le froment », ou « l'épeautre sera comme le froment » (à l'instar de la voisine qui, entendant la première femme formuler un vœu, s'écrie vouloir être « comme elle »; en ce cas, la seconde est aussi libérée). Il est un fait certain : c'est que si le mari de la première femme n'a pas annulé le vœu de celle-ci, et elle l'a transgressé, elle mérite la peine des coups de lanière ; mais quelle est la règle pour la voisine (qui se réfère à la première) ? (La pénalité ne se reporte-t-elle pas sur celle-ci, si elle n'est pas encore tenue pour Nazir, ou bien sera-t-elle considérée plus tard comme telle et coupable dès lors ?) Oui, dit R. Yossa, puisque l'une est passible de la pénalité, la seconde le sera aussi Cet avis, dit R. Ila, exprime celui de R. Simon (qui admet le relation complète entre les deux). Mais (bien qu'elle doive attendre), est-ce que la

1. Ces textes, à peine visés dans le Talmud tel qu'il est sous nos yeux, l'ont été d'après la Mischnâ précitée.

seconde période de Naziréat n'a pas de prise sur celle-ci, lorsqu'elle déclare vouloir être Nazir au bout de vingt jours (après que le supplément, pour interruption de la première, se trouve accompli)? Non, dit R. Simon, c'est conforme à ce qu'il dit ailleurs [1] : Il y a dispense du vœu lorsque celui-ci n'a pas été exprimé selon l'usage ordinaire (ce qui fait p. ex. qu'une offrande de farine d'orge ne compte pas ; de même ici, la formule de vœu de la voisine n'est pas admise, et elle ne sera pas engagée).

4. Lorsqu'une femme s'est engagée au Naziréat et a désigné des animaux (à offrir en sacrifice à l'issue de la période de l'abstinence), puis le mari a déclaré ce vœu annulé, au cas où ces animaux appartenaient au mari, ils pourront aller paître dans les prairies jusqu'à ce qu'ils aient un défaut qui permette de les consommer. Au cas où les animaux sont à la femme, il faut laisser l'animal destiné au sacrifice de péché mourir de lui-même [2], l'holocauste devra être entièrement consumé, et le sacrifice pacifique sera offert comme tel (admissible aussi sans qu'il soit dû); mais il faudra l'avoir mangé au bout d'un jour (comme pour le Nazir), et on ne l'accompagne pas du pain offert d'ordinaire. Lorsque la femme a destiné de l'argent pour ces offres ultérieures d'une façon indéterminée, cet argent échoira à la caisse des dons volontaires. Mais si l'argent a reçu une destination spéciale pour chaque sacrifice, la somme représentant le sacrifice de péché devra être jetée à la mer morte (complètement perdue), sans que l'on puisse en jouir [3], mais sans qu'une telle jouissance (par mégarde) soit qualifiée de prévarication des saintetés. Pour l'argent représentant un holocauste, on offrira au Temple un holocauste, et ce serait un abus de sainteté d'en profiter. Enfin, pour l'argent représentant le sacrifice pacifique, on offrira un tel sacrifice, que l'on devra avoir consommé au bout d'un jour, sans l'accompagner de l'offre du pain.

La femme (dont le vœu a été annulé) n'est pas tenue d'offrir la victime désignée pour le sacrifice ; mais celle-ci est du moins consacrée ; pourquoi cette consécration est-elle effective, puisque la femme ne possède rien de son chef? Il peut s'agir du cas, fut-il répondu, où un autre lui a donné l'animal en présent, avec cette condition que son mari n'aura aucun droit sur ce présent. Mais comment admettre le cas où il s'agit d'une bête appartenant à la femme [4], tandis que la Mischnâ dit que c'est à lui le mari? On peut admettre, dit R. Mathnia, qu'elle a reçu de lui la gestion des biens (en ce qui touche à leurs biens communs) ; en ce cas, lorsque le mari s'oppose à l'accomplissement du sacrifice, ce dernier n'aura pas été considéré (d'avance) comme sacré ; mais si

1. Cf. ci-dessus, II, 4. 2. On ne peut ni le consumer, ni l'offrir sur l'autel, n'étant pas consacré. Cf. tr. *Yoma*, VI, 1. 3. Cf. tr. *Pesahim*, II, 1. 4. Cf. ci-après, J., tr. *Qiddouschin*, I, 2 (f. 60a); tr. *Nedarim*, XI, 8 (t. VIII, p. 247).

le mari ne s'y est pas opposé, la victime sera consacrée (avec ses conséquences légales). On a dit ailleurs[1] : l'animal consacré (mais non offert) pourra sortir et aller paître dans la prairie jusqu'à l'arrivée d'un défaut[2], tandis qu'ici l'on dit : « S'ils sont allés, il faut laisser l'animal destiné su sacrifice de péché mourir de lui-même, etc. » ? Là-bas, fut-il répondu, le sage, par son annulation du vœu[3], produit un effet rétroactif (comme s'il n'y avait pas eu de vœu, et l'animal n'est pas tenu pour consacré), tandis qu'ici l'annulation du vœu par le mari produit seulement un effet ultérieur (non rétroactif). Puisqu'il ne s'agit que de l'avenir, comment le mari peut-il annuler le sacrifice que la femme s'est déjà imposé? On le déduit, dit R. Yossé b. Ḥanina, de ce que la prescription biblique dit (Nombres, XXX, 9) : *il annule le vœu qui pèse sur elle* ; selon ce dernier terme superflu, le mari qui annule le vœu peut aussi annuler la suite du vœu (p. ex. le sacrifice).

On a enseigné : le « sacrifice pacifique » (dont parle la Mischnâ) n'a besoin d'être accompagné, ni de pain, ni de l'épaule (ibid, VI, 19 : *de l'épaule cuite du bélier*). R. Aboun b. Hiya, fils de R. Simon, demanda : Est-ce que le sacrifice pacifique offert à la suite du décès d'un Nazir devra, ou non, être accompagné de pain etc. (bien qu'il ne s'agisse plus d'aucun pardon à compléter) ? Il se reprit et répondit : Certes, il le faut ; comme durant la vie d'un Nazir, lorsqu'après avoir perdu le premier sacrifice pacifique offert dans ce but, on le renouvelle, ne semble-t-il pas inutile? Et pourtant, on l'accompagne de pain etc. (malgré le pardon déjà effectué) ; il en sera donc de même au décès du Nazir. R. Yossah dit : Il est évident, selon R. Aboun b. Hiya (d'accord avec la Mischnâ), qu'après l'annulation du vœu de la femme par le mari, le sacrifice pacifique « ne sera pas accompagné du pain ». D'où vient cette distinction entre l'annulation du vœu et le décès du Nazir? C'est qu'avant le le décès l'obligation d'offrir le pain subsistait, tandis qu'après l'annulation cette obligation a disparu. On a enseigné : même après l'annulation du vœu de la femme, le sacrifice de péché qu'elle devait au préalable (pour être devenue impure pendant l'époque du Naziréat, avant l'annulation), reste obligatoire ; mais ce même sacrifice n'est pas dû après décès de l'obligataire[4]. Si la femme (en ce cas) meurt, son sacrifice de péché ne sera pas offert ; car nul sacrifice de péché n'est offert après le décès (seul, le sacrifice d'expiation, *Ascham*, le sera au cas échéant) ; mais si le mari avait déjà annulé le vœu, le sacrifice de péché sera offert, car nul sacrifice ne peut autant que celui-là susciter le pardon (d'être devenue impure). — [5].

R. Aba dit au nom de Rab : il peut y avoir « de l'argent destiné aux offres ultérieures d'une façon indéterminée », non un animal à destination indéterminée. En effet, dit R. Schescheth, on a enseigné[6] : De ce qu'un verset dit

1. Ci-après, V, 4, au sujet d'un Nazir qu'un sage a relevé de vœu. 2. Pour pouvoir être utilisé. 3. Voir J., tr. *Kethouboth*, VII, 9 (t. VIII, p. 98). 4. Une telle victime paîtra jusqu'à l'arrivée d'un défaut, puis sera profane. 5. Suit une page traduite tr. *Scheqalim*, II, 6 (t. V, p. 274). 6. Torath Cohanim, section *Wayiqra :* Cf. B., tr. *Krilhoth*, f. 27.

(Lévitique, IV, 28) : *Si la faute qu'il a commise, lui est connue, il offrira* « son » *sacrifice, etc.*, le possessif *son* (superflu) indique que le devoir sera exclusivement accompli avec son propre sacrifice, non avec la victime désignée à cet effet par son père, ni s'il s'agit d'une transgression du même degré, ni s'il s'agit d'un degré différent. Or, on peut croire que l'on ne sera pas dispensé du devoir d'expiation pour une faute légère, en employant une victime mise de côté par le père pour une faute grave, ou à l'inverse, une victime pour faute grave que l'on veut employer à expier la faute légère, ou même une faute d'un degré semblable à celle que l'on veut expier, de même que l'on ne peut pas se raser (accomplir le cérémonial final du Naziréat) en utilisant l'animal destiné au même but par le père ; mais le devoir sera dûment accompli en employant pour cela l'argent mis de côté à cet effet par le père, soit qu'il s'agisse d'une transgression du même degré, soit d'un degré différent, car il est permis de se raser en utilisant l'argent destiné au même but, lorsque celui-ci était mis de côté d'une façon indéterminée, non si cet argent a une destination spécifiée. C'est pourquoi il est dit (ibid.) : « *son* » *sacrifice*, c.-à-d. on devra seulement l'accomplir avec son propre sacrifice, non avec la victime désignée à cet effet par le père. Lors donc que l'on se trouve avoir affaire à l'argent, on peut parler de destination indéterminée (non pour l'animal ; c'est donc que, pour ce dernier, une telle règle est inapplicable).

A l'animal, on n'applique pas la règle de la destination indéterminée pour le commencement (au moment de l'offrir), mais il peut en être question à la fin (lorsque, par suite d'un défaut, on l'échange contre une valeur équivalente). Pour l'argent, au contraire, la règle de la destination indéterminée est applicable au commencement, et elle ne l'est pas à la fin. Ainsi, quant à l'argent, elle l'est pour le commencement, comme il a été enseigné (dans notre Mischna) : « S'il a de l'argent destiné aux offres ultérieures d'une façon indéterminée, cet argent devra échoir à la caisse des offrandes volontaires ». Pour l'animal, cette règle est applicable à la fin, comme il a été enseigné[1] : « Selon l'avis de R. Simon b. Gamaliel, lorsqu'on a offert trois victimes (en vue d'un cérémonial final d'un Nazir) sans destination spéciale, celle qui peut servir de sacrifice d'expiation sera présentée comme telle, une autre servira d'holocauste, et la dernière sera le sacrifice pacifique. » Pour l'argent au contraire, ladite règle s'applique au commencement, car il a été dit[2] : Après décès de celui qui a désigné « telle victime comme sacrifice d'expiation, les autres animaux devant servir au reste du Naziréat » (vaguement), ce serait une prévarication d'user de tous les animaux (sacrés en totalité), non d'en disposer par partie. Enfin, ladite règle n'est pas applicable pour l'argent à la fin ; lorsqu'on a échangé l'argent sacré contre une victime, cet argent redevient libre pour tous. La mise de côté d'un âne (qui ne peut servir de sacrifice) équivaut à la destination d'argent (pour le final du Naziréat). Au cas où l'on a fixé à cet effet un bœuf (qui ne peut non plus servir au final du Naziréat), il y a discussion

1. Ci-après, VI, 8 (10). 2. Tossefta au tr. *Méila*, ch. 1.

entre R. Yossé b. R. Aboun et R. Ḥiya b. Julianos au nom de Saméi : l'un estime cette fixation à l'égal de la mise de côté d'une somme d'argent ; d'après l'autre, elle équivaut à la destination d'un animal pouvant servir à tout autre sacrifice).

5. Lorsqu'une femme engagée au Naziréat a été aspergée par le sang d'un de ces sacrifices, le mari ne peut plus annuler cet engagement. R. Akiba dit : dès que pour elle un seul des trois sacrifices a été égorgé, le mari ne peut plus annuler le vœu du Naziréat par sa femme. Toutefois, cette règle est seulement vraie pour l'acte de se raser à l'état pur ; mais pour se raser à cause d'impureté, le mari peut toujours annuler ce vœu, en prétendant qu'il ne veut pas d'une femme enlaidie par la tenue de sa chevelure en désordre. Selon R. Meir, le mari peut aussi l'annuler lorsqu'il s'agit de se raser à l'état pur, en prétendant qu'il ne veut pas une femme rasée (conséquence inévitable du Naziréat, à la fin de la période d'abstinence).

Comment le mari peut-il annuler le sacrifice[1] que la femme s'est déjà imposé? On le sait, dit R. Yossé b. Aboun au nom de R. Yossé b. Ḥanina, de ce que la prescription biblique dit (Nombres, XXX, 9) : *Il annule le vœu qui pèse sur elle* ; cette dernière expression (superflue) indique que le mari qui annule le vœu peut aussi annuler la suite du vœu (tel est p. ex. le sacrifice). R. Eleazar dit : l'avis de notre Mischnâ est conforme à celui de R. Simon (plus loin, VI, 8). R. Yoḥanan dit : elle est justiciable d'après tous (même selon les autres sages) ; car, s'il est vrai qu'il y a interdit, il l'est à titre de précepte affirmatif provenant d'une défense négative (et, dès lors, il n'y a pas d'annulation possible). Or, voici quelle est la discussion : Selon les autres sages, on entend le verset (Nombres, VI, 20) : *Ensuite le Nazir pourra boire du vin*, en ce sens (absolu) que le Nazir sera seulement libéré après *toutes* les cérémonies ; selon R. Simon au contraire, une seule opération suffit pour le libérer. Ḥiskia dit que notre Mischna confirme l'avis de R. Eleazar, en s'exprimant ainsi : « Cette règle est seulement vraie pour l'acte de se raser à l'état pur ; mais à la suite d'une impureté, le mari peut toujours annuler le vœu, en disant qu'il ne veut pas d'une femme enlaidie par la tenue de sa chevelure. » Or, pour l'acte de se raser à l'état pur il n'est pas question de faire valoir l'argument de la laideur ; et l'expression d'un tel avis ne saurait émaner de R. Simon. Toutefois, dit R. Yossé b. Aboun, l'avis de Rabbi est aussi justifiable selon R. Simon, car celui-ci enseigne que, même pour l'acte de se raser plus tard à l'état pur, le mari peut annuler le vœu et arguer ne pas vouloir d'une femme enlaidie. R. Jonathan dit : l'avis exprimé par R. Akiba dans notre Mischnâ (quant à la suppression du droit d'annuler le vœu de la

1. Suivant le commentaire *Qorban 'éda*, le présent texte est en harmonie avec le même passage ci-dessus, § 4.

femme) est seulement applicable au cas où la victime déjà égorgée représente le sacrifice d'expiation, parce que celui-ci devient impropre s'il est égorgé en dehors de sa destination spéciale. Il résulte de là que, sous ce rapport (contrairement aux autres consécrations), aussi longtemps qu'un tel animal est en vie, il n'est pas considéré comme livré au culte du Très-Haut, et il ne le sera qu'en vertu de l'égorgement légal.

6 (5) Un homme peut engager son fils par vœu au Naziréat [1], mais une mère ne le peut pas pour son fils ; que fera le père lorsque le fils s'est rasé (s'opposant ainsi à ce vœu), ou si des parents l'ont rasé, ou si le fils s'oppose au Naziréat, ou si des proches l'en détournent, bien que le père ait déjà destiné (mis de côté) les sacrifices à offrir après la période d'abstinence ? L'animal qui devait servir au sacrifice de péché restera intact jusqu'après sa mort; l'holocauste devra être brûlé en entier sur l'autel, et le sacrifice pacifique sera offert comme tel; on aura soin de le manger dans la journée, sans l'accompagner de l'offre du pain. Si le père a destiné de l'argent pour ces offrandes d'une façon indéterminée, cet argent échoira à la caisse des dons volontaires ; si l'argent a reçu une destination spéciale pour chaque sacrifice, la somme représentant le sacrifice de péché devra être jetée à la mer morte (perdue), sans que l'on puisse en jouir, mais sans qu'une telle jouissance soit qualifiée de prévarication des saintetés ; pour l'argent représentant un holocauste, on offrira au Temple un holocauste, et ce serait une prévarication d'en jouir ; enfin, pour l'argent représentant le sacrifice pacifique, on offrira un sacrifice de ce genre, que l'on devra avoir consommé dans la journée, sans l'accompagner de l'office du pain.

7. Un homme peut se faire raser par suite du Naziréat de son père, mais une femme ne le peut pas pour le vœu de son père. Voici comment : le père pendant son Naziréat a mis de l'argent de côté, en vue des sacrices à offrir à l'issue de l'engagement, puis il meurt, et le fils dit : « je veux être Nazir à condition de pouvoir me faire raser (mettre un terme au vœu en utilisant l'argent de mon père destiné à cet effet ». En ce cas, dit R. Yossé, la somme d'argent devra échoir à la caisse des dons volontaires, car un fils ne peut se faire raser (mettre un terme au vœu) en utilisant pour cela l'argent destiné au même but par son père. Quel fils donc le pourra ? Celui qui s'est trouvé être Nazir en même temps que son père, et comme celui-ci a destiné d'une façon vague de l'argent à la cessation de son Naziréat, puis est mort, le fils peut en profiter pour sa propre cessation de vœu.

— [2] On a enseigné qu'au sujet de l'enfant voué par son père au Naziréat dès

1. V. tr. *Sota*, III, 9. 2. En tête est un passage déjà traduit au tr. *Sôta*, III, 8 (t. VII, p. 269).

le sein maternel [1], il existe une divergence d'avis, savoir : selon les uns, ce Naziréat subsistera jusqu'à ce que le fils ait les signes de la puberté (duo pilos) ; selon les autres cette période ira jusqn'à ce que le fils ait atteint l'âge d'aptitude à contracter des vœux (13 ans). Tous s'accordent à admettre que si le père veut consacrer au Naziréat son fils parvenu à cet âge, il n'a plus cette faculté. Si le père l'a rasé, ou si de proches parents l'ont rasé, si le père s'est opposé au vœu que ce fils voulait contracter, ou si de proches parents le lui ont défendu, en employant n'importe quelle expression cela équivaut à une défense formelle (et le vœu est nul). S'asseoir devant le barbier ne signifie rien (ce n'est pas un commencement de renonciation) ; est-ce qu'à ce moment un parent peut encore interdire la rupture du vœu, ou non ? (Question non résolue). Est-ce qu'un enfant (en la treizième année) peut assumer à la fois son propre Naziréat et continuer celui que son père lui a imposé ? On peut résoudre la question à l'aide du récit suivant [2] : Il était arrivé à Ḥanina, fils de Ḥanina, d'avoir été fait Nazir par son père ; R. Simon b. Gamaliel se mit à examiner si le fils était arrivé à l'âge de puberté (pour savoir si le vœu imposé par le père est valable). « A quoi bon m'examiner, dit l'enfant ? Si le Naziréat imposé par mon père est valable, je suis Nazir par son fait ; si non, je me déclare Nazir moi-même à partir d'à présent. » R. Gamaliel se leva alors, l'embrassa au front, et s'écria : « Je suis certain qu'avant de devenir bien vieux, tu enseigneras des doctrines en Israël. » En effet, dit R. Eleazar b. Zadoq, je l'ai vu siéger et présider aux études à Yabneh.

R. Aḥa ou R. Imi au nom de R. Yossé b. Ḥanina demanda : Si le fils déclaré Nazir par le père devient impur et qu'il faille sacrifier pour lui des oiseaux (en signe de purification), est-ce que l'oiseau tordu pourra être consommé ? (Subit-il la loi du *vrai* Nazir dont le sacrifice ainsi offert est admis en consommation, ou n'est-ce qu'un Nazir rabbinique, d'ordre secondaire, dont le sacrifice ne comporte pas le même privilège et reste interdit comme un animal déchiré ?) Mais, fut-il répliqué, cette même question pourrait être faite pour le sacrifice égorgé (aussi sujet au doute, et si la victime n'est pas due, restant profane, elle est d'un accès interdit au parvis du Temple) ? Non ; là (pour l'égorgement), il n'y a qu'un sujet de doute (de savoir si le sacrifice est dû), tandis que, pour l'oiseau tordu, il y a double doute. Selon R. Mena, même pour ce dernier, il n'y aura qu'un simple doute, ainsi qu'il a été enseigné [3] : la perforation des organes du cou, ou l'acte de les arracher de l'animal, ne constitue pas l'égorgement défendu d'animaux profanes dans le parvis du Temple (c'est trop irrégulier). Les rabbins de Césaréé ajoutent au nom de R. Yossé b. Ḥanina qu'il n'y a même pas simple doute, d'après l'avis de celui qui dit : le devoir d'égorger l'oiseau n'est pas formellement dit dans la loi, et il n'a pour base que ce verset (Nombres, XI, 32). *Ils les étendirent autour d'eux*, dont le sens peut se modifier en celui-ci : « Ils les égorgèrent [4]. » —

1. Cf. ci-après, VII, 1, fin. 2. Tossefta au tr. *Nidda*, ch. 5. 3. V. B., tr. *Houllin*, f. 28. 4. Par l'interversion de Schatah (étendre) en Schahat (égorger).

Par les termes de la Mischnâ (disant : « on se rase parfois pour le Naziréat de son père, ») on sait ce qui arrive en cas d'égalité des degrés entre le père et le fils ; mais si le père est une fois Nazir et le fils deux fois, quelle sera la règle ? (Le fils peut-il ajouter aux sommes fixées par le père pour les offrandes et présenter le double) ? Ou si le père est un Nazir pur, et le fils devenu impur, pourra-t-on, pour le même argent, sacrifier les oiseaux de pureté? (Questions non résolues). — Pourquoi (dans la Mischna) R. Yossé est-il d'avis qu'un fils ne peut pas se raser pour le Naziréat de son père? C'est que, fut-il répondu, il est écrit (ibid. VI, 14) : *Son sacrifice à l'Eternel, en sus de son Naziréat;* cette dernière expression indique que le Naziréat doit être antérieur à l'obligation du sacrifice, non à l'inverse, que le sacrifice soit dû avant l'engagement au Naziréat [1]. Les compagnons d'étude avaient supposé que R. Juda (le premier interlocuteur anonyme de la Mischnâ) se range à l'avis de R. Yossé (à savoir que si le père et le fils sont Nazir en même temps, ce dernier peut accomplir les offrandes pour tous deux) ; mais on a trouvé au contraire la mention qu'aucun des deux interlocuteurs n'a cédé à l'autre.

## CHAPITRE V

1. L'école de Schammaï dit : ce qui a été consacré par erreur reste pourtant sacré ; selon l'école de Hillel, ce n'est pas sacré. Voici comment lorsque quelqu'un déclare vouloir consacrer le premier bœuf noir qui sort de chez lui, et c'est un bœuf blanc. Selon les Schamaïtes, celui-ci est consacré ; selon les Hillélites, il ne l'est pas.

(2). De même, si quelqu'un dit vouloir consacrer le premier dinar d'or qui lui tombe sous la main, et c'est un dinar d'argent : selon l'école de Schammaï, ce dinar sera consacré ; d'après l'école de Hillel, il ne le sera pas. S'il dit vouloir consacrer le premier tonneau de vin qui lui tombe sous la main, et il lui arrive un tonneau d'huile, ce tonneau sera sacré d'après les Schammaïtes, mais non d'après les Hillélites.

— [2]. On a enseigné ailleurs [3] : Si quelqu'un s'engage à sacrifier une offrande de farine dans une poêle (Lévit. II, 5) et il l'apporte dans un pot profond (ibid. 7), où à l'inverse, confondant la « poêle » avec le « pot », l'offrande apportée sera consacrée, bien que le devoir de remplir le vœu ne soit pas tenu pour accompli. Selon R. Yossé au nom de R. Simon b. Lakisch, cette opinion (d'admettre comme consacré le sujet d'une erreur) doit émaner de l'école de Schamaï, puisqu'aux termes de notre Mischnâ, « l'école de Schammaï est d'avis que ce qui a été consacré par erreur est pourtant sacré ». Mais, demanda R. Zeira devant R. Yossé, pourquoi ne pas expliquer la dite Mischnâ conformément à l'a-

1. Cf. ci-dessus, II, 9. 2. En tête se trouvent deux passages déjà traduits, l'un tr. *Troumoth*, III, 7 (t. III, p. 38), l'autre tr. *Scheqalim*, II, 3 (t. V, p. 272). 3. Tr. *Mehanoth*, XII, 2.

vis de tous (même selon l'école de Hillel), en supposant qu'il s'agit de celui qui dit se souvenir avoir dit d'apporter l'offrande de la poèle, et que malgré cela il l'a remise dans un pot pour un autre vœu (voilà pourquoi le devoir reste à accomplir) ; mais si cet individu s'est engagé d'abord à apporter une offrande de la poèle, puis il s'est repris et a dit vouloir l'offrir dans un pot, le devoir sera tenu pour suffisamment rempli (la dernière expression l'emporte) ? En effet, dirent R. Ḥanina et R. Yossa, au nom de R. Yoḥanan, la Mischnâ en question est justifiée selon l'avis de tous. R. Jérémie demanda : quelle est la règle au sujet de celui qui dit s'engager à remettre l'offrande de farine soit dans une poèle, soit dans un pot, puis il y revient et dit que ce sera dans une poèle, ensuite il y renonce et dit finalement que ce sera dans un pot ? (Est-ce une renonciation valable en ses conséquences, ou non) ? R. Juda b. Pazi répond au nom de R. Aḥa, ou R. Ḥama au nom de R. Yossé : la détermination de l'une ou l'autre façon a lieu même verbalement (il suffit, aux termes de la Mischnâ, d'avoir dit dans quoi on veut l'offrir, pour déterminer l'obligation, même si la remise n'a pas été effectuée) ; et l'on a cru devoir en conclure qu'en prenant l'engagement d'apporter cette offrande même à l'un des jours de fête, on y est astreint, de même que la remise dans un vase déterminé (p. ex. dans la poèle) implique l'obligation. On a enseigné ailleurs[1] : Selon R. Yossé b. Juda, la confusion faite par erreur subit la même loi que la confusion faite de plein gré lorsqu'il s'agit d'échanger une consécration (Lévit. XXVII, 10) ; mais l'analogie entre le fait involontaire et le fait volontaire n'est pas applicable aux consécrations elles-mêmes. Selon Ḥiskia, l'erreur commise au sujet d'une défense négative, entraîne la même pénalité (celle des coups de lanière) que la transgression volontaire d'un même ordre ; mais si l'on s'était proposé de déclarer tel animal profane, puis on l'a appelé « holocauste », l'animal sera consacré. De même, dit R. Yohanan, si l'on s'est proposé de manger tel animal à l'état profane, puis on le déclare holocauste, il sera sacré ; mais à l'inverse, si l'on se proposait de le consacrer en entier, puis on le nomme profane, l'animal ne sera pas sacré (même s'il s'agit d'échange[2]). L'explication de R. Yoḥanan sur l'avis de R. Yossé b. R. Juda, au sujet de l'échange, équivaut à l'interprétation donnée plus haut par R. Jérémie sur l'opinion de l'école de Schammaï pour les consécrations (d'après celui-ci, même la consécration faite par erreur compte comme telle, et il en sera de même pour l'échange, par analogie du commencement d'une sainteté et de sa fin).

D'après R. Yoḥanan (qui dit que R. Yossé parle seulement de l'effet de la consécration, non de la pénalité), on comprend son opinion disant qu'à l'égard de l'échange le fait involontaire équivaut au volontaire ; mais en quel cas n'y-a-t-il pas équivalence entre le fait involontaire et le fait volontaire pour les saintetés ? C'est lorsque l'on consacre p. ex. un premier-né (déjà sacré) à

1. Tr. *Temoura*, II, 4. 2. C'est sous cette réserve, dit R. Yohanan, que R. Yossé ne compare pas en entier le fait involontaire au volontaire pour les saintetés.

servir d'holocauste (faite par erreur, une telle consécration est nulle). Mais est-ce qu'une telle consécration (même consciente) est réelle? R. Ḥiya, R. Aḥa et R. Yassa n'ont-ils pas dit au nom de R. Yoḥanan que si quelqu'un consacre un premier-né comme holocauste à l'autel, même pour la valeur, il n'est pas consacré, ou si l'on a consacré à l'autel un animal défectueux, même à titre d'échange, il ne sera pas sacré comme tel? Voici ce que l'on a voulu dire : consacrer en cas d'échange un animal défectueux est commettre une transgression (c'est en ce sens qu'il a été dit qu'une consécration involontaire n'équivaut pas à l'acte volontaire). Mais comment peut-il être question de la pénalité des coups de lanière? Il peut s'agir, dit R. Judan, père de R. Mathnia, du cas où l'on a consacré des animaux sans défaut aux besoins du temple (il y aurait alors transgression de défense négative en cas de confusion), et R. Yossé b. R. Juda adopte l'avis de son père.

Celui qui consacre un animal sans défaut aux besoins du Temple (mode de don volontaire qui est réservé d'ordinaire aux animaux défectueux) transgresse[1] un ordre positif (par dérivation indirecte de ne pas le consacrer comme tel). D'où sait-on que l'on transgresse en ce cas une défense négative? De ce qu'il est écrit (Lévit. XXII, 1) : *L'Éternel parle à Moïse en disant*, Lémor ; or, en décomposant ce dernier mot superflu, on peut y voir ce sens : « Une négation dite » Lo amar (ou : Dis que c'est une négation). Tel est l'avis de R. Juda. Rabbi était occupé à expliquer le passage (talmudique [2]), traitant de l'interdit pour les Cohanim d'échanger le premier-né (qui leur est remis). Comme le père de Bar-Padieh passait, Rabbi le vit et dit : Je prévois ce qu'il me demandera (m'objectera) lorsque j'expliquerai le verset (précité) : *L'Eternel parla à Moïse*, etc., en ce sens que l'on vise une défense négative, selon l'avis de R. Juda. Mais (fut-il objecté), est-il écrit là : « Il ne changera pas »? Selon l'avis de R. Amé, au nom de R. Yoḥanan, on peut soit retrancher, soit ajouter des lettres d'un mot, en vue de l'explication exégétique des termes, depuis le commencement du chapitre jusqu'à la fin[3]. Il arrive même, ajoute R. Ḥanina au nom de R. Jérémie, que l'on retranche des lettres au milieu des mots, comme dans ce verset (ibid. II, 15) : *Tu verseras dessus de l'huile* ; *c'est une offrande de farine* ; or, en réduisant les deux mots 'Aléha Schémen (dessus de l'huile) en un seul (mischémen), on arrive au sens plus étendu de « verser l'huile sur toutes les offrandes de farine ».

On a enseigné ailleurs [4] : « La mise en adjudication des biens fonds d'orphelins (par licitation judiciaire pour payer les créanciers) aura lieu pendant trente jours, et pour les immeubles consacrés pendant soixante jours ; chaque matin et chaque soir, on fait la criée ; si quelqu'un consacre ses biens au Trésor sacré, pendant qu'il est encore responsable du douaire de sa femme, il devra, selon R. Eliézer, s'interdire toute jouissance ultérieure de cette femme s'il la répudie ; selon R. Josué, cette précaution est inutile. » C'est que, dit R. Mena,

1. B., tr. *Pesahim*, f. 42. 2. Tr. *Temoura*, I, 1. 3. Au présent cas, on modifie le mot lémor en : lo yémar, 4. Tr. *'Erakhim*, VI, 1.

R. Eliézer craint que cette répudiation soit une ruse de la part du mari (qui répudie la femme pour qu'elle revendique son douaire au trésor sacré, puis la reprendrait avec ce bien reconquis) ; R. Josué n'éprouve pas cette crainte (selon lui, une telle réclamation n'est plus admissible). R. Yossé b. R. Aboun dit : R. Éliézer, dans cette Mischnâ, se conforme à l'avis exprimé par l'école de Schammaï, et R. Josué se réfère à l'école de Hillel. Or, comme selon l'école de Schammaï, l'homme ne peut plus revenir sur une consécration qu'il a faite, même en demandant à un savant d'être relevé de ce vœu, R. Éliézer dit que le mari détenteur d'un douaire devra, s'il répudie sa femme, formuler le vœu de ne plus jamais vouloir tirer profit d'elle ; de même, à l'opposé, l'école de Hillel ayant admis que l'on peut, en cas de consécration, consulter un sage sur la faculté d'annuler un vœu, il n'y a pas à craindre l'emploi d'un subterfuge sous prétexte de divorce, et il ne sera pas besoin, en cas de séparation, de s'interdire le profit ultérieur, puisqu'en cas de regret du vœu, l'homme a la faculté d'y renoncer. R. Josué reconnaît toutefois (comme son interlocuteur) que si quelqu'un (étranger) s'est porté garant du douaire de la femme, le mari ne pourra pas la répudier sans formuler le vœu de s'interdire toute jouissance d'elle à l'avenir [1]. Quel est l'avis de R. Josué au sujet d'un don octroyé par un mari ? Est-il à supposer que ce don est accordé dans une bonne vue (sans arrière-pensée), et dès lors il n'est pas besoin de s'en interdire la jouissance ? Ou bien faut-il tenir compte de ce que le destinataire a des droits inférieurs, le donateur pouvant reprendre le don, et par suite est-il utile de s'interdire la reprise par vœu ? On peut résoudre cette question d'après le fait suivant [2] : Une parente de R. Ḥagaï était mariée à un homme qui avait contracté une dette par contrat (chartas), le créancier était venu prendre violemment un bien en paiement de son dû. Comme le mari voulait la répudier, on soumit à R. Aḥa la question de savoir si le mari devra au préalable s'interdire par vœu de tirer nulle jouissance de cette femme après répudiation (de façon à récupérer un jour le montant par la reprise de la femme) : R. Aha dit que cet interdit devra être formulé ; R. Yossé en dispensa. Les compagnons d'étude observèrent devant eux que R. Aha avait bien fait d'exiger la formule ; car si le mari reprend plus tard sa femme, le créancier n'aura plus le droit de revendiquer son dû (car le nouvel acte de mariage hypothèque les biens du mari pour le douaire, et il est à craindre que le divorce momentané ait eu ce subterfuge pour but). Non, répliqua R. Yossé, les reprises opérées par la femme (qui retournerait auprès de son mari) sont considérées comme des ornements, ou comme des dons paraphernaux [3] (et comme le créancier pourra exercer son droit sur eux, il n'y a pas de ruse maritale à craindre lors du divorce). Par Moïse [4] ! s'écria R. Ḥagaï (en jurant), se peut-il que

1. En ce cas, il y a manifestement intérêt pour le mari à simuler un divorce, sauf à l'annuler. 2. J., tr. *Bava bathra*, X, 15 (fol. 17[4]). 3. Même terme au tr. *Kethouboth*, V, 8 (t. VIII, p. 79). 4. On retrouve souvent cette manière de

R. Yossé s'exprime ainsi? (la femme ne revendiquera-t-elle pas son douaire?) En fait, on suivit l'opinion de R. Aha (de faire prononcer la formule d'interdit pour l'avenir, en cas de divorce).

On a dit plus loin (§ 2) : Si après avoir consulté un sage on est délié de son vœu, et qu'il reste un animal déjà destiné au cérémonial final du Naziréat, on laissera paître l'animal jusqu'à ce qu'il ait un défaut et devienne profane » ; comment donc ici, au contraire, en cas d'erreur, la consécration est-elle effective? Il y a cette différence, dit R. Yossé b. R. Aboun, que plus loin il s'agit de Naziréat, et comme cette libération a été obtenue après consultation, la victime désignée est devenue profane (ce qui est moins qu'une consécration erronée). R. Jérémie au nom de R. Houna, ou R. Ḥiskia et R. Aha au nom de R. Yohanan disent : tous s'accordent à admettre qu'il n'y a pas lieu de consulter si un échange a eu lieu par erreur (il restera valable) ; il n'y a de discussion que sur une consécration faite par erreur (afin de savoir si on la compare à la règle sur l'échange, ou non) : d'après l'école de Schammaï, comme il n'y a pas lieu de consulter pour l'échange (toujours valable), il n'y a pas de doute non plus pour les consécrations ; d'après l'école de Hillel, on admet la consultation pour les consécrations (et l'on peut avoir regret en cas d'erreur), tandis que ce n'est pas admis pour les échanges. — R. Simon b. Lévi dit au nom de Bar-Qappara : Selon l'école de Schammaï, le doute porte sur la question de savoir si l'individu (engagé par doute) a dit : « le premier bœuf », ou « le premier noir ». Ainsi, lorsqu'on a fait vœu de consacrer « le bœuf noir qui sortira de la maison le premier », mais le premier qui passe est blanc[1], et les noirs le suivent, il sera saisi par la consécration à titre de premier (en tête) des noirs ; si l'on a dit vouloir consacrer « le bœuf blanc qui sortira de la maison le premier », mais le premier est noir, et les blancs le suivent, il sera saisi par la consécration comme en tête des blancs. Si l'on a dit : « que le bœuf debout près de la crèche soit sacré », et il se trouve accroupi, ou à l'inverse, s'il a dit consacrer « celui qui est accroupi là », et il se trouve être debout, la consécration se rapporte-t-elle à ce bœuf même, quel que soit son état, ou non? Ce sera conforme à ce qu'a dit R. Abahou au nom de R. Yohanan[2] : Si l'on s'est proposé de prélever l'oblation d'un tas de froment, et l'on a libéré la nuit l'orge (par mégarde), cet acte erroné est nul ; mais le jour, l'acte est valable. Si l'on a consacré le blé rouge, et il se trouve que c'est du blanc, un tel acte même le jour est nul. Si au lieu du bœuf il sort un bélier, il ne sera pas sacré ; mais on admet le veau, dont il est dit (Lévit., IX, 2) : *un veau, petit du taureau*[3], *en sacrifice d'expiation* ; enfin si le premier animal qui passe est un mouton, il ne sera pas sacré. De même, la prise d'un *séla* (=1/2 sicle), ou de petite monnaie, est nulle, s'il s'agit d'un « dinar d'or », qui restera seul sacré (selon Hillel).

jurer ; p. ex. J., tr. *Yoma*, I, 1 ; tr. *Meghilla*, IV, 8, fin. 1. Il sera sacré, malgré le doute, selon Schammaï. 2. Cf. tr. *Troumoth*, II, 2. 3. Il y a donc analogie entre le veau et le taureau.

3 (2). Si quelqu'un après avoir formulé un vœu de Naziréat (d'une façon douteuse), consulte à ce sujet un savant qui le déclare contraint d'observer ce vœu, il comptera la période due depuis l'heure de l'engagement. Lorsqu'au contraire le savant qu'il a consulté le déclare libre (non lié) et qu'il avait déjà destiné des animaux aux sacrifices (à offrir après la période d'abstinence), ceux-ci pourront paître dans la prairie [1] (jusqu'à ce que l'arrivée d'un défaut permette de les manger). N'êtes-vous pas d'avis en ce cas, demanda l'école de Hillel à celle de Schammaï, où il s'agit d'une consécration par erreur, que l'animal continue à vivre au pâturage (sans être sacrifié)? Vous reconnaissez bien aussi, répliquèrent les Schammaïtes, que si l'on se trompe en rédimant les animaux et que l'on nomme le 9e animal 10e (ou dîme), et le 10e pour le 9e, ou le 11e comme 10e, ils resteront consacrés (admettez-le donc aussi pour les dénominations inexactes, citées ci-dessus). Ce n'est pas comparable, répliquèrent les Hillélites, et ce n'est pas la verge indicatrice (colorant la bête) qui la consacre ; puisque s'il y a eu erreur et que l'on ait laissé tomber la verge sur le 8e ou le 12e animal, on n'a rien fait; c'est qu'en vertu du texte biblique, le terme même de « consécration du 10e animal » sert aussi à consacrer en ce cas le 9e ou le 11e animal (voisin de la dîme, non d'autres) [2].

On a enseigné [3] : selon l'école de Schammaï, le Nazir (qui après avoir formulé son vœu consulte un savant sur la validité de son engagement) comptera la période d'abstinence depuis le jour de cette consultation seulement ; selon l'école de Hillel, il comptera à partir du jour où il a formulé le vœu. En quel cas cette discussion a-t-elle lieu ? Si le Nazir n'a pas eu le respect de son engagement (et l'a transgressé avant de consulter), tous reconnaissent que le Naziréat comptera seulement à partir du jour de la consultation ; si cet homme n'a pas méconnu le Naziréat, tous s'accordent à dire que cette période due sera comptée depuis le jour de l'engagement ; c'est qu'il s'agit du cas où cet homme se propose (en raison du doute) de consulter plus tard un savant (sans que l'on sache s'il a respecté le Naziréat, ou non) : Selon Schammaï il est à supposer qu'en raison de cette consultation ultérieure, il aura d'avance négligé le Naziréat; selon l'école de Hillel, on n'éprouve pas d'avance cette crainte, car si l'homme n'avait pas tenu compte du Naziréat, il n'aurait pas eu souci de consulter le savant. Si quelqu'un ayant formulé le vœu du Naziréat n'en tient pas compte, on ne le contraint pas de délier le vœu, à moins qu'il se soit conduit d'une façon interdite, comme aux jours où il s'est conduit à l'instar d'un homme libéré [4]. Tel est l'avis de R. Juda ; selon R. Yossa, cette règle est seu-

1. Cf. ci-dessus, IV, 4. 2. Cf. tr. *Bekhoroth*, IX, 8. 3. Tossefta à ce traité, ch. 3. 4. Le commentaire *Qorban 'éda*, qui est ici plus explicite que le *Pné Mosché*, l'explique ainsi : Si sur un Naziréat de cent jours 60 jours ont été mal

lement applicable au Naziréat de longue durée ; mais s'il est court, il suffit d'un renouvellement de trente jours. A quoi bon cette distinction entre un long Naziréat et un court (puisqu'il s'agit en tous cas de remplacer les jours négligés) ? Voici, en effet, ce qu'a voulu dire R. Yossa : lorsque pendant un long espace de temps du Naziréat on l'a mal observé, il faudra s'abstenir en un espace de temps égal à celui qui a été négligé ; mais si la négligence n'a duré que peu de jours, il suffit de recommencer une période de trente jours (le total serait-il même plus élevé). Sur quel cas de transgression porte la discussion entre R. Juda et R. Yossa ? S'il y a eu négligence en fait de pureté, tous s'accordent à reconnaître que toute la période est ruinée (et devra être recomencée) ; s'il s'agit d'une transgression dans l'abstention de se raser, tous admettent qu'il suffira de compter une période de trente jours comme ruinée (et à renouveler) ? Il faut supposer qu'il s'agit de la transgression commise par le fait d'avoir bu du vin pendant que l'on se trouvait en état de doute (sur le point de consulter) au sujet de son Naziréat (alors, selon R. Yossé, le tout n'est pas annulé) ; mais si l'on se trouve en cet état fautif plus tard (après la consultation), toute la période devra être renouvelée.

On a enseigné ailleurs [1] : lorsque (par erreur) on a appelé le neuvième animal dixième (dîme), le dixième neuvième et le onzième dixième, tous trois seront consacrés ; seulement, le neuvième sera mangé (comme profane) lorsqu'il sera devenu défectueux, le dixième figurera la dîme, et le onzième servira de sacrifice pacifique ; car, de ce qu'il est dit (Lévit. XXVII, 32) : *le dixième sera sacré* (en termes explétifs), on déduit par extension que la sainteté sera applicable aussi au neuvième animal et au onzième. Est-ce à dire qu'on les sacrifiera tous les deux en sacrifice pacifique ? Non, car il est dit (ibid.) : *un taureau* (bis) ; le second terme (superflu) indique par extension l'obligation du sacrifice échéant aussi au onzième animal, et le terme *jeune taureau* indique l'exclusion du neuvième animal (il ne sera pas sacrifié à titre d'offre pacifique, mais sera réservé pour être mangé lorsqu'il aura un défaut). Comment sait-on que la dite obligation comprend seulement (le cas échéant) le onzième animal, à l'exclusion du neuvième ? C'est que, d'une part, il y a dans le texte biblique un indice d'extension, et, d'autre part, un terme visant l'exclusion, de telle façon que l'on arrive à conclure ceci : quand la consécration produit-elle un tel effet sur l'animal, qu'il ne soit plus possible de l'échanger ? Est-ce avant sa détermination, ou après ? C'est évidemment après ; de même ici (pour la dîme), l'extension comprendra l'onzième animal qui suit immédiatement la dîme consacrée, et on excluera le neuvième animal (désigné pour la dîme par erreur), parce qu'il se trouve en réalité avant la consécration. Jusqu'à présent, on sait la règle si par erreur on a pris le neuvième animal pour le dixième, et qu'on l'ait désigné comme dîme ; mais si le propriétaire savait avoir devant lui le neuvième animal, et que cependant il le désigne (en connaissance de cause)

observés, ce nombre de jours devra être strictement tenu, avant de procéder au cérémonial final. 1. Tr. *Bekhoroth*, IX, 9.

pour la dîme, sera-t-il sacré ? Oui, dirent les compagnons d'etude ; selon R. Judan, cet animal ne sera pas sacré. Notre Mischnâ confirme l'avis des compagnons, en ces termes : « N'êtes-vous pas d'avis en ce cas, demanda l'école de Hillel à celle de Schammaï, où il s'agit d'une consécration par erreur, que l'animal continue à vivre au pâturage (sans être sacrifié) ? Vous reconnaissez bien aussi, répliquèrent les Schammaïtes, que si l'on se trompe en rédimant les animaux, et que l'on nomme le neuvième animal dixième (ou dîme), et le dixième pour le neuvième, ou le onzième pour le dixième, ils resteront sacrés. » Or, les Schamaïtes ont dû admettre cet avis ; sans quoi (s'ils adoptaient au contraire l'avis de R. Juda, qu'en cas d'erreur seule l'animal sera sacré), l'école de Hillel répliquerait à celle de Schammaï : Votre objection se reporte d'un objet (la dîme) qui était sacré sans erreur (sans nul doute) sur un autre objet (consécration) qui serait sacré en tous cas, de doute ou non. Il se peut qu'il était dans le cas dont parle R. Imi [1], à savoir qu'ils ne manquaient pas d'arguments à utiliser ; ou bien il en est de ce cas, comme dit R. Nassa : parfois, un homme possède deux réponses à faire, et il n'en donne qu'une.

4 (3). Si l'on a fait le vœu de Naziréat, et cherchant les animaux à offrir ensuite, on trouve qu'ils sont volés, au cas où ce vœu a précédé le vol, le Naziréat est maintenu ; au cas contraire, non [2]. En ceci, Naḥum le mède s'est trompé : Lorsque des Naziréens revenant de leur lieu d'exil arrivèrent à Jérusalem et virent le Temple ruiné, ce Naḥum leur dit : Si vous aviez su (lors de votre vœu) que le Temple sera ruiné [3], vous seriez-vous engagés au Naziréat ? Non, dirent-ils. Dès lors, Naḥum les déclara libérés. Mais lorsque les sages eurent connaissance de ce fait, ils dirent à Naḥum : chaque individu engagé au Naziréat avant la ruine du Temple devra rester Nazir ; ceux qui se sont engagés après la ruine ne le seront plus.

De quel cas la Mischnâ parle-t-elle ? Si, à la vue d'un animal passant dans la rue, on s'écrie : « Je veux être Nazir, à condition d'offrir cet animal en sacrifice lors du cérémonial final » (puis on apprend que l'animal a été volé et qu'il devient impossible de l'acquérir), le vœu doit rester valable si même il a été prononcé après le vol de l'animal (qu'en aucun cas cet homme ne possédait lors du vœu) ; si, par erreur, le Nazir supposait avoir un animal, et il se trouve ensuite qu'il n'en a plus (l'animal a été volé), on estimera que cet homme primitivement riche est devenu pauvre ; mais pourra-t-on pour cela lui enlever le Naziréat ? Voici donc quel cas il faut supposer : Si l'homme a dit vouloir être Nazir pour sacrifier à la fin l'animal qu'il a dans sa maison, puis allant prendre l'animal il s'aperçoit du vol, « au cas où l'énonciation du vœu a précédé le vol, le Naziréat sera maintenu ; au cas contraire, il ne le sera pas » (en raison de l'erreur du vœu, qui est mal fondé). Les disciples de

1. Cf. J., tr. *Pesahim*, VI, 2, fin (t. V, p. 86). 2. Le Nazir peut arguer que s'il avait connu le vol, il n'aurait pas prononcé de vœu. 3. Cf. tr. *Nedarim*, IX, 2.

R. Ḥiya, par Julianos, dirent que R. Juda demanda : Si les voleurs ont restitué l'animal dans la maison de ce Nazir pendant la nuit, le Nazir sera-t-il désormais rétroactivement engagé (en comptant la période depuis le jour de l'énoncé du vœu), ou le sera-t-il seulement à partir de ce jour, et une nouvelle période devra être observée ? (question non résolue). — [1].

R. Yoḥanan dit : les compagnons d'étude contestent l'avis de Simon b. Schetaḥ (de ne pas s'associer à l'énoncé d'une bénédiction que d'autres doivent dire, ou d'en dispenser d'autres en la disant). Selon R. Jérémie, ils contestent son premier avis ; selon R. Aba, ils contestent le second (de dispenser autrui en prenant part d'abord au repas qui entraîne le devoir de dire cette bénédiction). Est-ce que R. Jérémie ne se contredit pas lui-même, puisqu'ailleurs[2] il met en doute le point de savoir si la consommation de verdure seule suffit pour dire la bénédiction du repas en commun, tandis qu'ici c'est un point résolu (il avait suffi à Simon b. Schetaḥ de boire pour dire la formule de bénédiction)? Là où se trouve le doute, on exprime l'opinion des rabbins en général, et ici où l'on exprime la certitude, figure l'avis de R. Simon b. Gamaliel. Or, il a été enseigné à ce sujet[3] : Si quelqu'un s'est attablé avec d'autres personnes, n'eût-il goûté qu'à la sauce (ou aux légumes), même sans avoir mangé avec eux du blé de la quantité d'une olive, ils feront la bénédiction du repas en commun ; tel est l'avis des sages ; selon R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan, ils ne pourront jamais procéder à la bénédiction du repas en commun, à moins que chacun ait consommé la quantité de blé d'une olive. Mais un autre enseignement ne dit-il pas : Si deux individus ont mangé du pain et un troisième de la verdure, ils pourront bénir le repas en commun ? Cet enseignement n'est exprimé que selon R. Simon b. Gamaliel.

5. Lorsque deux hommes sont en route, et un autre vient au-devant d'eux, le premier dit : « je fais vœu de Naziréat (je jurerais) que cet homme est tel et tel », tandis que le second voyageur dit : « je fais vœu de Naziréat que ce n'est pas un tel et tel » ; puis le nouvel arrivant dit : « je fais vœu de Naziréat que l'un de vous deux est Nazir », ou : « vous l'êtes tous deux » ; ou « que nul d'entre vous n'est Nazir » ; enfin un 4e personnage arrive et dit : « je fais vœu de Naziréat que vous êtes tous trois Nazir » : d'après l'école de Schammaï[4], tous ces hommes qui se sont ainsi engagés seront Nazir[5] ; d'après l'école de Hillel, ils ne le seront pas, sauf celui dont les paroles[6] ne sont pas confirmées.

6 (7). Si le nouvel arrivant recule spontanément (sans que l'on se mette à vérifier qui c'est), personne ne sera Nazir[7]. Selon R. Simon, ce-

1. Suivent deux passages déjà traduits, l'un au tr. *Nedarim*, IX, 2 (t. VIII, p. 226), l'autre tr. *Berakhoth*, VII, 2 (t. I, p. 130). 2. Ibid. 3. Tossefta au tr. *Berakhoth*, ch. 5. 4. V. ci-dessus, II, 3. 5. La consécration, quoiqu'erronée, est valable. 6. Elles devaient servir à suspendre l'effet du vœu. 7. On ne s'engage pas sur une base douteuse.

lui qui a formulé le vœu peut dire alors : « Si cet homme était bien celui que je supposais, je suis Nazir par obligation ; si non, je le suis volontairement. »

(8). Si quelqu'un (en compagnie d'autres personnes) a vu l'animal douteux nommé *Kewi*[1], et dit : « je fais vœu de Naziréat que c'est un animal sauvage », un autre dit : « je fais vœu qu'il n'est pas tel » ; un 3e dit : « je fais vœu que c'est une bête domestique » ; un 4e dit : « je fais vœu que ce n'est pas une bête domestique » ; un 5e dit : « je fais vœu que c'est à la fois un animal sauvage et domestique » ; enfin le 6e dit : « je fais vœu qu'il n'est ni l'un, ni l'autre » ; sur quoi, un étranger dit : « je fais vœu que l'un de vous est Nazir », ou : « je fais vœu qu'aucun de vous n'est Nazir », ou enfin « que vous êtes tous Nazir », tous en effet le seront.

Voici comment il faut rectifier l'assertion de la Mischnâ[2] (disant § 5 que, « selon l'école de Hillel, ces hommes ne seront pas Nazir, sauf celui dont les paroles ne sont pas confirmées ») : sauf celui dont les paroles sont confirmées, à l'opposé du langage exprimé, comme il arrivera à une femme de dire : S'il n'en est pas ainsi, qu'elle n'enterre *pas* son fils, au lieu de vouloir dire : qu'elle l'enterre. On a enseigné que R. Juda dit au nom de R. Tarfon : « Aucun d'eux ne sera Nazir », car le Naziréat n'est applicable qu'après avoir été dûment avisé (en connaissance exacte de la cause du vœu). Vollà pourquoi R. Juda a dit[3] : le Naziréat douteux est libéré de fait (annulé).

A quel cas se rapporte l'hypothèse de notre Mischnâ (§ 6) : « Si le nouvel arrivant recule spontanément, etc. » ? Si l'un dit : « au cas où c'est Ruben, je me considère comme engagé au Naziréat », et l'autre dit : « Si c'est Simon, je me considère comme engagé », pourquoi alors est-il admis que « personne ne sera Nazir » ? (Ne devrait-on pas vérifier qui c'est, afin que l'autre soit Nazir ?) Et n'en résulterait-il pas que l'un des deux serait engagé, car si c'est Ruben, il sera Nazir, et si c'est Simon, il le sera ? C'est qu'il s'agit du cas où l'un dit vouloir être Nazir si c'est Ruben, pendant que l'autre s'engage de même si c'est Simon (en raison du double doute, l'engagement est nul) ; or, si le nouvel arrivant recule spontanément, ce ne sera ni Ruben, ni Simon, et, par suite, nul ne sera Nazir. C'est conforme à l'avis exprimé par R. Simon[4] : l'offre du sacrifice ne sera obligatoire qu'en présence de la certitude de vitalité du fils venu au monde. On a enseigné : Le total des formules de vœu (énoncées à la vue de l'animal douteux *Kewi*) s'élève à neuf Naziréats. Mais n'en compte-t-on pas dix ici (selon le présent texte) ? Il est impossible que les paroles de l'un d'eux au moins ne se réalisent pas (il ne reste donc que neuf). Selon R. Yassa au contraire, il faut expliquer notre Mischna selon l'avis de l'école de Schammaï (que tous seront Nazir, même celui dont les

1. V. tr. *Biccourim*, II, 8 (t. III, p. 380) ; peut-être l'antilope. 2. Comp. ci-dessus, II, 2. 3. Ibid., § 8. 4. J., Ibid.

paroles ne sont pas confirmées, soit un total de dix Nazir); c'est ainsi que cette école a dit (§ 1) : Même une consécration douteuse est comptée comme telle.

## CHAPITRE VI

1. Trois objets essentiels sont interdits au Nazir : l'impureté, la taille des cheveux, et la consommation de ce qui provient de la vigne. Tout ce qui provient d'elle (p. ex. la peau, les pépins, les grains secs) sera joint pour constituer le minimum réglementaire, et l'on n'est coupable d'infraction à l'abstinence qu'en ayant mangé des raisins une quantité égale à une olive. Un ancien enseignement fixait comme mesure d'avoir bu au moins un quart de *loug* de vin. R. Akiba dit : si ayant trempé le pain dans du vin, il en est entré de quoi constituer l'équivalent d'une olive (et on l'a mangé), on est coupable.

« L'impureté » est interdite au Nazir, parce qu'il est écrit (Nombres, VI, 6) : *pendant tous les jours de son* Naziréat *à l'Eternel, il ne se rendra pas auprès d'un mort* (ce qui est le résumé de l'impureté). « La taille des cheveux » lui est interdite, selon ces mots (ibid. 5) : *pendant toute la durée de son vœu, le rasoir ne devra pas passer sur sa tête*; enfin « la consommation des produits de la vigne », comme il est dit (ibid. 4) : *pendant toute la durée de son vœu, de tout ce qui provient de la vigne, etc.* On a enseigné que R. Zacaï dit en présence de R. Yoḥanan[1] : si l'on sacrifie à une idole, si on l'encense et lui offre des libations, le tout dans un même état d'ignorance, on est coupable pour chacune des 3 actions. O Babylonien, lui dit R. Yoḥanan, tu as su passer à pied sur trois fleuves pour arriver de ton pays jusqu'ici, et tu as failli te briser au premier choc. Comment admettre qu'en aucun cas l'on soit plus d'une fois condamnable? Avant de te briser de tes propres mains (avant de commettre l'erreur d'interprétation), on ne pouvait approuver qu'une culpabilité même au cas de plusieurs actes d'idolâtrie (le tout dans un seul état d'ignorance); mais depuis que tu t'es brisé (commettant l'erreur d'interprétation, que la redondance du mot *génuflexion* vise la divisibilité des fautes commises), il peut arriver que l'on soit plusieurs fois coupable, et une pénalité ne suffira pas à expier les diverses fautes. — [2].

R. Samuel b. Abdima dit : même en admettant qu'un terme biblique (paraissant inutile[3]) a été exprimé dans un but spécial (vise un point particulier), il semble dit sans portée; or, toute expression en ce cas vise la règle générale. Mais alors (si le détail énoncé inutilement se réfère à la généralité), on devait dire de même ici (dans notre Mischnâ) que d'abord les pépins et la peau fai-

1. V. J., tr. *Sabbat*, VII, 1 (t. IV, p. 81). 2. Suit une page traduite ibid., § 2, (t. IV, pp. 88-89). 3. Comme p. ex. la Bible, à la suite de la prescription générale du repos sabbatique, défend à part le détail d'allumer le feu en ce jour.

saient partie du terme général « produit de la vigne », puis ils sont sortis de la généralité, afin d'être comptés isolément comme interdits, sans « être joints » (comme le voudrait notre Mischnâ) ? C'est qu'ailleurs (au sujet du Sabbat), on indique d'une part la défense générale, et d'autre part (dans un autre verset) une défense de détail (d'allumer le feu) ; tandis qu'ici, les deux prescriptions, celle qui est générale et celle qui est de détail, se suivent immédiatement dans un seul verset. Cependant, fut-il objecté, les compagnons d'étude n'ont-ils pas dit qu'il n'y a pas de différence entre la généralité et le détail exprimés en deux endroits différents, et ceux qui le sont dans un même verset ? N'y a-t-il pas toujours généralité et détail (ce dernier ayant un caractère exclusif à reporter sur le tout) ? La distinction consiste en ce que là-bas (au sujet du sabbat) la règle générale précède le détail ; tandis qu'ici (pour le Nazir), on a d'abord énoncé les détails sur lesquels doit porter l'abstention (le vin et les liqueurs fortes), puis vient la généralité (« tout produit de la vigne »). Mais R. Yossé n'a-t-il pas enseigné : peu importe que la règle générale précède l'énoncé du détail particulier, ou que celui-ci précède la règle générale ? N'y-a-t-il pas toujours règle générale et détail ? Il y a cette distinction à noter qu'au sujet du sabbat le détail du feu était inutile ; tandis qu'ici le détail énoncé a un but spécial. Et lequel ? D'exclure les feuilles et branches de palmier. Mais n'a-t-on pas enseigné [1] au nom de R. Eliézer que le verset (Nombres, VI, 4) : *Il ne mangera d'aucun produit de la vigne, depuis les pépins jusqu'à l'enveloppe*, implique aussi l'interdit pour les feuilles et les branches ? Là (pour le sabbat), la généralité même a besoin d'être énoncée pour indiquer l'obligation de se reposer le samedi, tandis qu'ici la généralité est inutile après l'énoncé des détails interdits ; pourtant, ces textes se trouvent conjointement, pour indiquer que les divers produits seront joints, afin de constituer l'interdit.

Par quel texte est-il défendu de manger de la chair morte ? Par ce verset (Deutéron. XIV, 21) : *Vous ne mangerez d'aucune chair morte.* On connaît ainsi la règle pour la chair morte (spontanément, sans aucune jugulation rituélique) ; d'où sait-on la défense de manger de la chair d'un animal déchiré ? On le sait, dit R. Yoḥanan, par déduction du terme redondant « d'aucune » (chair). Enfin, pour la consommation d'un membre détaché d'un animal vivant qui a été ensuite déchiré, R. Yossa dit que R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch sont en désaccord : selon R. Yoḥanan, on est deux fois coupable ; selon R. Simon b. Lakisch, on ne l'est qu'une fois. R. Yoḥanan invoque comme motif qu'il y a deux défenses diverses, indiquées séparément dans deux versets : 1° (ibid.) *vous ne mangerez d'aucune chair morte*, 2° (ibid., XII, 23) *tu ne mangeras pas « l'âme » avec la chair*, c.-à-d. une partie d'un animal encore en vie. Quel est le motif de l'avis de R. Simon b. Lakisch ? Les compagnons d'étude dirent devant R. Yossa que l'opinion de R. Simon b. Lakisch est conforme à l'interprétation émise par R. Éléazar b. Jacob sur le verset

1. V. J., tr. *Orla*, I, 7 (t. III, p. 327).

(Exode, XXII, 30) : *Vous ne mangerez pas de la chair d'un animal déchiré aux champs*, en ce sens : tu ne devras pas arracher une partie d'un animal pour la manger, comme un produit des champs pour le manger (défense s'appliquant aussi bien à l'animal propre à la consommation, qu'à celui qui est impropre par défaut de jugulation ; et comme un seul verset s'applique à la double défense, il n'y aura qu'une pénalité pour les deux fautes). R. Simon b. Lakisch ne partage pas l'avis de R. Yoḥanan au sujet de l'animal impropre ; car s'il était du même avis, celui qui mangerait un morceau d'un animal vivant impropre enfreindrait deux défenses, et serait deux fois coupable. Non, fut-il répondu, même en supposant que R. Simon b. Lakisch adopte l'avis de R. Yoḥanan (de déduire la règle relative à l'animal impropre d'après celle de la chair morte), il n'impose qu'une culpabilité à celui qui mangerait d'un animal impropre vivant ; seulement, il faut noter le motif, savoir que la Bible a de nouveau compris l'interdit de manger l'animal impropre dans la défense de manger d'un animal vivant (c'est ce qui justifie l'unité de culpabilité). Mais, fut-il objecté, il est écrit (Lévit. VII, 23) : *Vous ne mangerez pas la graisse*, puis (ibid. 26) : *Vous ne mangerez pas de sang*, et d'autre part il est dit (ibid. III, 17) : *Vous ne mangerez aucune graisse ni sang* ; or, puisqu'à côté de chacune de ces défenses énoncées séparément, il y a une défense générale les englobant toutes deux, elles ne devraient entraîner (en cas de transgression) qu'une pénalité pour toutes deux ? Cette observation serait juste, fut-il répondu, si le verset précité (qui généralise) ne contenait que les mots « graisse et sang » ; mais comme il y est dit : *aucune graisse ni aucun sang*, on en conclut qu'il y aura une culpabilité distincte pour chacune de ces fautes à part. Puisqu'il est écrit (Nombres, VI, 3) : *il ne devra boire nulle boisson tirée de raisins infusés*, puis, d'autre part (ibid. 4) : *il ne mangera rien depuis les pépins jusqu'à la peau* (du raisin), comme après le détail, il y a de nouveau une défense générale d'abstention, le Nazir qui enfreint ces diverses transgressions ne devrait être qu'une fois coupable ? Ce serait vrai, fut-il répondu, s'il y avait seulement les mots « pépins et peau » ; mais comme il y a le terme *jusqu'à* (qui sert de séparation), on en conclut que chaque transgression entraîne une pénalité à part. R. Yossé dit aux compagnons : Sachez bien qu'il y a discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch. Ainsi, lorsqu'on a divisé en deux parts un membre détaché d'un animal vivant, que l'on a mangé en deux fois successives, on n'est passible d'aucune peine selon l'opinion unanime de tous (le membre devant être entier pour entraîner la culpabilité) ; mais il y a discussion entre les deux docteurs au cas où l'homme a divisé en deux parts le membre qu'il avait déjà dans la bouche et l'a mangé ainsi : selon R. Yoḥanan, le membre placé dans la bouche est considéré comme situé à l'intérieur (et il y a culpabilité) ; selon R. Simon b. Lakisch, une telle situation est considérée comme externe (et en raison de la division en deux parts, on ne sera pas coupable). Les compagnons d'étude demandèrent à R. Yossé quelle opinion il professe ? (Est-ce celle de R. Yoḥanan

ou celle de R. Simon b. Lakisch) ! Je vous dis, répondit-il, que les colonnes du monde (les plus grands savants) sont en discussion, et vous me demandez de me prononcer ! Selon mon avis toutefois, même si l'on a coupé d'avance en deux parties un membre interdit, puis on l'a mangé en deux fois, on doit être coupable, parce qu'il est d'usage de manger (sans avaler un entier d'un coup).

La consommation d'une fourmi, que dans la bouche on a coupée en deux, puis mangée, fait l'objet d'une discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch (le premier en fait l'objet d'une pénalité ; le second en dispense). R. Mescha demanda à R. Zeira : est-ce que la consommation d'un grain de raisin, qu'un Nazir a divisé en deux parts l'ayant déjà dans la bouche, puis l'a mangé, fait aussi l'objet d'une discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch ? Là-bas (pour le membre arraché d'un animal vivant), fut-il répondu, il y a une double défense, l'interdit de manger d'une chair vivante et l'impureté que propage cette chair détachée, et dès que l'impureté est annulée, l'interdit le sera aussi ; tandis qu'ici (pour le raisin interdit au Nazir), il y a bien l'interdit, mais il ne s'en dégage pas d'impureté (et comme il n'y aura pas d'annulation, l'interdit domine même par chaque moitié). R. Aba b. R. Malal demanda à ce propos : Est-ce que la consommation obligatoire du pain azyme à Pâques, de la grandeur d'une olive, que l'on a divisé en deux parts dans la bouche, et que l'on a mangé ensuite en deux fois, fait l'objet d'une discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch ? (Est-ce que, selon le premier, les parts sont tenues pour jointes, et le devoir serait considéré comme rempli, mais, d'après l'autre, il ne le serait pas) ? En tous cas, répondit R. Yossé b. Aboun, le gosier a certes joui de la valeur entière d'une olive (et, par conséquent, tous considèrent ce devoir pascal comme rempli). Les Rabbins de Césarée disent que R. Nissa demanda : Est-ce qu'au sujet d'un morceau de grenade dans les trois premières années interdites de plantation, que l'on aurait coupé en deux dans la bouche avant de le manger, il y a aussi discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch (L'un est-il d'avis de joindre les deux moitiés pour constituer l'interdit, et l'autre non) ? A quel objet, fut-il répliqué, se rapporte cette question ? « Ce ne saurait être au point de vue du liquide qui s'en écoule, puisqu'il a déjà été dit[1] : « Il n'y a de propagation d'impureté, ni de pénalité pour infraction de la loi de l'*orla* (commencement de plantation), qu'à l'égard du jus qui s'écoule des olives ou du raisin » ? On peut supposer, répondent les rabbins de Césarée, qu'il s'agit du cas où l'on a avalé ce morceau (à ce cas se rapporte la question de savoir s'il est l'objet d'une discussion, ou non).

Si l'on a mangé de la chair d'un animal qui de son vivant a été déchiré, puis est mort, quelle est la pénalité ? Selon R. Yossa, petit-fils de R. Yossa au nom de R. Jérémie, il y a discussion à ce sujet entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch : selon R. Yoḥanan, une telle consommation entraîne double

1. Tr. *Troumoth*, XI, 3.

culpabilité ; selon R. Simon b. Lakisch, on n'est qu'une fois coupable (pour avoir mangé de la chair d'un cadavre). R. Eléazar b. R. Yossa dit devant R. Yossa que l'enseignement suivant[1] confirme l'opinion de R. Yoḥanan (savoir qu'il y a double état d'interdit) : comment se fait-il que le verset (Lévit. XVII, 15) *toute personne qui mange d'aucune chair morte,* se termine par l'expression « et déchirée » ? S'il s'agit du cas où l'on a découpé un morceau de chair d'un animal déchiré mais encore en vie, il est évident que cela équivaut à manger de la chair morte ; s'il s'agit d'un tel animal mort au moment de prendre un morceau pour le manger, c'est certes de la chair morte ? C'est donc pour nous dire que parfois il y a double interdit de la chair, étant d'une bête déchirée et morte. R. Abahou au nom de R. Yossé b. Ḥanina [2], devant R. Yoḥanan, explique ce verset (ibid. XX, 25) : *Vous ne souillerez pas votre corps par certains animaux, oiseaux, ou reptiles de la terre, que je vous ai désignés à part comme impurs.* Comment se peut-il que les animaux soient qualifiés aussi d'*impurs*, puisque l'on donne seulement cet attribut à sept espèces de reptiles ? C'est pour indiquer que la même mesure servant à déterminer la quantité qui communique l'impureté est aussi celle qu'il est défendu de manger. Mais, objecta R. Eléazar, les fragments de membres provenant d'un animal pur propagent l'impureté quelque petits qu'ils soient [3], tandis que l'interdit d'en manger n'est applicable qu'à la valeur d'une olive ? C'est vrai ; aussi, ne faut-il pas croire qu'il ait accueilli cet avis comme définitif, mais seulement comme quelqu'un qui entend énoncer une sentence par le juge sans répliquer ; tandis qu'en réalité l'avis de R. Hiya b. Aba prédomine, lorsqu'il dit : toutes les défenses légales de consommation pour chair morte ne sont pas semblables pour la mesure à celle qui propage l'impureté ; seule, la quantité interdite à la consommation (l'équivalent d'un olive) est uniforme en ces divers cas. R. Hanina objecta contre R. Yossé b. Hanina : est-ce que les huit sortes de reptiles désignés dans la Loi ne propagent pas l'impureté par fragment de la grandeur d'une lentille, tandis que l'interdit de consommation porte seulement sur l'équivalent d'une olive ? D'autre part, R. Samuel b. Sussarti demanda (à l'encontre de R. Yoḥanan, disant plus haut que, pour la consommation d'un morceau de chair détachée d'un animal vivant déchiré on est deux fois coupable) : celui qui prend un morceau de chair d'un animal vivant et le mange devrait aussi être deux fois coupable, d'abord en raison du verset (précité) : *Vous ne mangerez d'aucune chair morte* [4], ensuite, en raison de ce verset (ibid.), tu ne *mangeras pas d'âme avec la chair* [5] ? Est-ce à dire, fut-il répliqué, que l'on règle l'état de ce qui est pur (comme c'est le cas pour le membre d'un animal détaché d'un être pur, encore en vie) d'après ce qui est impur (déjà interdit comme provenant d'un animal déchiré) ? Certes, fut-il répondu, selon la même analogie entre le pur et l'impur invoquée par R. Eléa-

1. Torath Cohanim, section *Aharé-Moth.* 2. B., tr. *Me'ila*, f. 16. 3. Tr. *Oholoth*, I, 7. 4. Au moment de la manger, cette chair est morte. 5. Ce verset, est-il dit, s'applique à la chair détachée de l'être vivant.

zar (supposant l'analogie de mesure entre le manger interdit et l'impureté). On peut aussi objecter (contre R. Yoḥanan) que celui qui mange de la chair déchirée d'un animal vivant impur doit être trois fois coupable, en raison des trois défenses : 1. « de manger de la chair morte », 2. « de ne pas manger l'âme avec la chair », 3. à cause des mots (ibid. XI, 11) : *Vous ne mangerez pas de leur chair.*

R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Hanina : Celui qui mange cinq fourmis, même à la fois, et fût-ce dans le même état d'ignorance, sera condamnable pour chaque insecte ainsi consommé, qui (malgré son exiguité) constitue une individualité à part ; mais si après les avoir écrasés il les mange, il ne sera qu'une fois coupable, et encore faut-il que le total corresponde à l'équivalence d'une olive. Si donc il a mangé de ces insectes écrasés, en quantité d'une olive, il est coupable ; si de plus, il a mangé une fourmi distincte à part, il est deux fois coupable. Par conséquent, s'il en est ainsi, celui qui a mangé de ces insectes écrasés une quantité inférieure à la valeur d'une olive, (complétée ensuite par une fourmi entière), sera deux fois coupable ; nous pourrons dire alors que le fait d'avoir mangé une fourmi assez grande pour équivaloir à une olive rendra deux fois coupable (en raison de son individualité distincte et de sa grandeur). Il en sera de même des parties à joindre pour former l'interdit en fait de Naziréat. Ainsi, le grain de raisin p. ex. constitue aussi une individualité, s'il est entier ; et, en cas d'adjonction à la quantité de parties jointes, légalement interdite, le Nazir sera deux fois coupable ; de même encore, si le Nazir mange un grain de raisin de taille équivalente à une olive, il sera deux fois coupable (1° pour le grain entier, à part, 2° pour sa quantité légalement interdite). R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan [1] : On doit joindre tous les interdits pour arriver ensemble au total de la valeur d'une olive, entraînant en cas de transgression la pénalité des coups de lanière. Ainsi, lorsqu'en sus de la quantité d'une olive composée d'interdits (quelconques), on mange une fourmi entière (à part), on est deux fois passible de cette pénalité ; et, puisqu'il en est ainsi, celui qui a mangé des objets interdits d'une valeur un peu inférieure à une olive et a complété cette quantité légale par l'adjonction d'une fourmi entière, sera deux fois coupable. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan [2] : tout ce qui est interdit à la jouissance sera compté à l'instar de l'oignon. C'est conforme à l'avis de R. Abahou au nom de R. Yossé b. Ḥanina [3] : Si deux morceaux de chair côte-à-côte, dont l'un provient d'une bête morte et l'autre d'une bête régulièrement égorgée, ont été confondus, le contact d'aucun d'eux ne rend impur, car légalement ils sont annulés l'un par l'autre (malgré l'identité d'espèces, le goût n'est point communiqué) — [4].

« Un ancien enseignement, est-il dit, fixait comme mesure d'avoir bu au

1. V. J., tr. *'Orla*, II, 1 (t. III, p. 332). 2. J., tr. *Troumoth*, X, 1, fin (t. III, p. 115). 3. B., tr. *Houllin*, f. 97b. 4. Suit une page déjà traduite au tr. *'Orla*, II, 6 (t. III, pp. 332-3).

moins un quart de *loug* de vin. » C'est qne l'on a déduit une analogie à tirer du rapprochement des termes « boisson forte » (employés de part et d'autre) : comme la *boisson forte* dont il est question ailleurs (pour l'interdit imposé[1] aux desservants du Temple) a pour mesure un quart de *loug*, la mesure sera la même ici pour le Naziréat. Plus tard, on est revenu sur cette déduction, en faisant valoir les termes bibliques (Nombres, VI, 3) : *Il ne mangera, ni ne boira*, et l'on a conclu : comme le minimum de manger interdit est de la mesure d'une olive, de même la boisson sera interdite en cette quantité. « Selon R. Akiba, n'eût-on fait que tremper son pain dans le vin et qu'il y ait de quoi constituer, par la compression, un total équivalent à une olive, le Nazir sera coupable de transgression. » Toutefois, ajoute R. Ḥanania, il faut avoir trempé le pain dans une quantité de vin pur valant une olive (non coupé). R. Imi dit au nom de R. Yoḥanan : même pour avoir bu une coupe de vin mêlée d'eau, le Nazir est passible de la pénalité des coups de lanière, parce que c'est une *infusion* (solution) de vin. Quant à l'avis précédent (qui exclut de la pénalité le mélange d'eau), lorsque le délinquant n'a pas reçu avis, même l'*infusion* est interdite ; mais lorsqu'un tel avertissement a été donné, l'exception précitée n'a plus lieu d'être (et la défense subsiste). Il est écrit (ibid.) : *Il ne boira pas d'une infusion quelconque de raisins* ; on sait la défense pour l'infusion des raisins ; d'où sait-on que la même défense existe pour la macération des pépins ? C'est qu'il y a dans ce verset le terme explétif « quelconque », pour viser l'extension de l'interdit à toutes les infusions. L'infusion (mélange) de vin avec le vin pur seront joints pour constituer ensemble la mesure interdite, ainsi que l'infusion des raisins avec des raisins en nature. Mais joint-on aussi l'infusion des raisins avec le vin (dont le nom change)? (question non résolue). Celui qui a consommé l'équivalent de la moitié d'une olive de vin avec la moitié d'une olive de l'infusion de vin (mélange) sera coupable (par jonction des deux moitiés d'interdit) ; mais s'il a consommé chacune de ces quantités isolément, il n'est pas coupable, l'union seule entraînant la culpabilité. Celui qui a consommé du vin pour la valeur d'une olive et du mélange pour une même quantité ne sera qu'une fois coupable ; mais si les deux consommations ont eu lieu séparément, on sera deux fois coupable ; car, en ce cas, la jonction (produisant l'effet d'un seul avertissement) fait qu'il n'y a qu'une culpabilité.

2. On est coupable pour le vin à part, pour les raisins à part, pour les pépins à part, pour les peaux à part. Selon R. Eleazar b. Azaria, on est seulement coupable après avoir mangé un pépin et une peau. Qu'appelle-t-on *Ḥarçan* et *Zag* ? L'un désigne l'intérieur, et l'autre l'extérieur (l'entourage). Tel est l'avis de R. Juda. R. Yossé dit : pour ne pas te tromper, souviens-toi que dans une clochette d'animal *Zag* est l'enveloppe externe, et la partie interne se nomme *'Inbol* (grelot).

1. Lévitique, X, 9.

Il est écrit (ibid.) : *Il ne mangera pas de raisins frais, ni secs* ; il semble que le mot *raisins* exprimé là comprend toutes les sortes, y compris les fraîches ; et pourtant le verset précité parle également de « frais » et de « secs », afin d'indiquer que chacune de ces sortes entraîne (le cas échéant) une culpabilité à part. C'est conforme à l'enseignement de Ḥiskia : puisque pour certains produits [1], où le déchet n'est pas considéré à l'égal du fruit, les frais sont soumis à la même règle que les fruits secs ; à plus forte raison ici (pour le Nazir), où le déchet du raisin est égal (en interdit) à ce fruit lui-même, le frais et le sec sont sujets à la même règle ; pourquoi donc le verset parle-t-il de « frais » et de « sec »? C'est pour indiquer que l'on est coupable pour chacune de ces transgressions à part (le cas échéant). C'est conforme à l'interprétation donnée par R. Ila de ce verset (Deutéron. XXVI, 6) : *On ne doit pas saisir comme gage une meule inférieure ni une meule courante* ; il semble que le second terme devrait comprendre tout outil pour moudre, et ils sont indiqués tous deux, pour préciser qu'il y a double transgression si on les prend en gage. Le terme « frais » (superflu) indique déjà que le fruit non mûr est compris dans l'interdit, et le pluriel de ce même mot sert à étendre l'interdit au bourgeon du raisin. Cet enseignement émane de R. Yossé, qui a dit [2] : le bourgeon est défendu au Nazir à titre de fruit futur.

Il arrive parfois que celui qui consomme une seule grappe de raisin soit plusieurs fois coupable, pour avoir mangé des raisins frais, des secs, des pépins, de l'enveloppe (peau), lorsqu'on l'a trempée dans l'eau pour l'infuser, qu'on l'a comprimée pour en tirer du vin, et que l'on a reçu l'avertissement de l'interdit exprimé dans ce verset (ibid., 4) : *De tout ce que produit la vigne, depuis les pépins jusqu'à l'enveloppe, etc.* — R. Aba b. Aha dit : R. Eleazar b. Azariah (dans notre Mischnâ) exige la double consommation des pépins et de la peau pour constituer la culpabilité, parce que cette façon seule constitue l'individualité complète du raisin. De même il a été enseigné : la Bible mentionne les pépins et la peau, pour viser ce qui est compris entre ces deux parties (la pulpe). Mais n'a-t-on pas dit au nom de R. Eléazar [3] que l'expression explétive : « de *tout* ce que produit la vigne » a pour but d'englober les feuilles et les branches dans l'interdit ? — Comment donc en déduit-il ici l'obligation de manger au moins un grain *entier* ?) R. Eléazar adopte l'avis de R. Ismaël qui dit [4] : Lorsque le texte biblique énonce d'abord une généralité, puis entre dans les détails, on déduit tout selon la règle générale ; or, vu l'extension faite, conformément à l'avis de R. Ismaël, et comme l'énoncé général suivi des détails fait que toute déduction sera faite d'après la règle générale, à quoi bon le texte parle-t-il de « pépins et peau » ? C'est pour indiquer la partie molle qui se trouve entre eux. « Selon R. Yossé, est-il dit, pour ne pas te tromper, souviens-toi que dans une clochette d'animal, *zag* est l'enveloppe externe, et la partie interne se nomme *'Inbol* (grelot) ». En

1. Ceux des trois premières années de plantation. V. tr. *'Orla*, II, 6. 2. Ibid., I, 7 (t. III, pp. 327-8). 3. Ci-dessus, § 1. 4. Cf. J., tr. *Maasser schéni*, I, 4.

voici le motif : si quelqu'un a mangé la valeur d'une demi-olive de pépins et peau d'un seul grain, selon R. Eléazar b. Azaria, il sera coupable, en raison de l'individualité complète) ; selon les autres sages, il ne l'est pas (en raison du défaut de la mesure prescrite). Pour R. Juda, on explique son avis comme suit : si quelqu'un a mangé pour l'équivalent d'une olive, les pépins et peaux provenant de deux grains, selon l'avis de R. Eleazar b. Azaria, il ne sera qu'une fois coupable (à défaut d'individualités complètes) ; selon les autres sages, il sera deux fois coupable. R. Aboun dit : l'avis de R. Eleazar b. Azaria (de déclarer coupable le Nazir qui a mangé deux pépins et la peau) est conforme à l'explication de R. Yossé, que la peau est le zag, etc. ; car, selon l'explication opposée de R. Juda, il faudrait avoir mangé l'équivalent d'une olive, sans se préoccuper s'il y a deux peaux, ou plusieurs pépins.

3. Le Naziréat indéterminé est de trente jours [1]. L'acte de s'être rasé pendant ce temps (de plein gré), ou de l'avoir été par violence des brigands, renverse la période des 30 jours (et il faut la reprendre). Dès qu'un Nazir s'est rasé, soit avec des ciseaux, soit avec un rasoir, ou s'il a arraché des poils, si peu que ce soit, il est coupable. Il lui est permis de se frotter, même de se gratter, non de se peigner (de crainte d'arracher un cheveu). R. Ismaël dit : il ne devra pas se frotter avec une certaine terre (ou tesson) susceptible de faire tomber les cheveux.

Il est écrit (ibid. 5) : *le rasoir ne devra point passer sur sa tête* ; si même le Nazir l'a fait passer (s'est rasé avec n'importe quoi), il est coupable d'avoir transgressé cette défense. *Il laissera croître les boucles des cheveux de la tête* (ibid.) ; or, pour arriver à cette croissance, il faut un espace d'au moins trente jours. On sait ainsi (par ces versets) quelle est la cause pouvant motiver l'interruption d'une période pour le Nazir pur ; mais d'où le sait-on pour le Nazir qui reprend sa période après avoir été impur ? C'est qu'il est dit (ibid. 9) : *Il se rasera la tête au jour de sa pureté* ; ceci pouvait suffire, et comme le texte ajoute : *Au septième jour il se rasera*, on en conclut que le Nazir devra recommencer de se raser s'il n'a pas attendu sept jours complets après la pureté pour se raser. De plus, l'expression « il rasera » indique que l'on devra se raser complètement non en partie ; si donc on a laissé deux cheveux, l'action de se raser est nulle. Par le verset « le rasoir ne devra point passer sur sa tête », on sait seulement que le rasoir est interdit ; d'où sait-on que la défense est la même pour un grattoir [2], ou des ciseaux ? De ce qu'il est dit (en termes redondants) : « ne devra point passer sur sa tête », de façon à englober dans l'interdit tout ce qui enlève ; et, malgré cela, il y a le terme spécial « rasoir », pour dire qu'à l'aide de cet instrument seul l'acte de se raser entraîne l'annulation de la période (et il faudra la recommencer). Mais, demandèrent R. Aba b. Mamal et R. Ila devant R. Yossé, s'il est vrai que d'autres instruments pour se raser ne doivent pas entraîner l'annulation

1. Cf. ci-dessus, I, 3. 2. V. Tossefta à ce traité, ch. 4.

d'une période de trente jours, ils devraient du moins ruiner et faire renouveler celle de sept jours? Ceci est certes inadmissible; l'exclusion de tout autre instrument est complète, et son emploi ne ruine ni la période de trente jours, ni celle de sept jours, car s'il était admis que son emploi ne ruine pas la période de 30 jours, mais bien celle de 7 jours, pourquoi établirait-on la distinction entre le Nazir pur et le Nazir impur? Or, on a enseigné : il y a un allègement et une aggravation pour le Nazir pur qui n'existe pas pour l'impur, comme par contre il y a un allègement et une aggravation pour le Nazir impur qui ne sont pas applicables au Nazir pur. Ainsi, pour le Nazir pur, il y a cet allègement à la loi que l'emploi seul du rasoir motive l'annulation de la période d'abstinence, et l'aggravation que la période à recommencer pour ce fait sera de trente jours; au contraire pour le Nazir impur, l'aggravation consiste en ce que tout instrument avec lequel on a coupé suffit à ruiner la période d'abstinence, mais l'allègement consiste en ce que la période à recommencer sera seulement de sept jours. Si donc il était admis que pour le Nazir pur, l'acte de se raser par d'autres instruments n'entraîne pas en effet le renouvellement de la période de trente jours, mais celle de sept, il n'y aurait pas lieu d'établir une distinction entre le Nazir pur et l'impur. Il en est (répond R. Yossa) qui réfutent ainsi cette objection : il n'y a pas de différence entre le fait de se raser aux ciseaux, ou avec le rasoir, selon R. Eléazar, qui a dit[1] qu'un Nazir pur, s'étant rasé trop tôt après l'achèvement de sa période, renouvellera sept jours d'abstinence (il n'y a donc pas d'importance, selon lui, à savoir quel outil a été employé à cet effet, et en tous cas la période de sept jours est à recommencer).

On a enseigné ailleurs[2] : Il y a trois personnes dont l'acte de se raser est un devoir religieux, savoir le Nazir après son abstinence, le lépreux guéri, et les lévites pendant leur service au Temple ; si l'une de ces personnes s'est rasée sans employer un rasoir, ou si elle a laissé deux cheveux, c'est comme si elle n'avait rien fait. R. Eléazar dit : lorsque notre Mischnâ déclare que « le fait de se raser sans employer un rasoir, ou d'avoir laissé sur la tête deux cheveux non coupés, équivaut à un acte nul », elle parle du Nazir devenu impur pendant la période d'abstinence ; pour le Nazir pur au contraire (qui à l'achèvement de sa période accomplit le cérémonial final), il suffit de s'être rasé la majeure partie de la tête, à l'aide d'un instrument quelconque. R. Amé objecta contre cette opinion de R. Eléazar (que notre Mischnâ parle d'un Nazir impur) : puisque le fait même d'exiger l'emploi du rasoir à la fin de la période d'abstinence est dit du Nazir pur, selon ces mots (ibid. 5) : *le rasoir ne devra pas passer sur sa tête jusqu'à l'achèvement des jours etc.*, est-ce seulement en cas d'achèvement (dans un état pur) que le rasoir est nécessaire? (Son application au Nazir devenu impur, puis purifié, n'est-elle pas une déduction tirée du Nazir ordinaire)? Il est possible (fut-il répondu) que l'opinion de R. Eléazar ait en vue le cas d'un Nazir ayant été impur et qui, en se

1. Cf. ci-dessus, III, 4, selon l'explication additionnelle du commentaire *Pné-Mosché*. 2. Tr. *Nega'im*, XIV, 4.

rasant, a laissé deux cheveux (cet obstacle, alors, s'oppose à la réintégration du Nazir en son état primitif). R. Yossé dit à R. Jacob b. Aḥa : tu dois te souvenir que lorsque nous avons étudié le traité Nazir, nous avons dit qu'au sujet du Nazir pur il est indifférent d'employer les ciseaux, ou le rasoir, pour le cérémonial final de se raser; et R. Eléazar a dit aussi que lorsque dans la Mischnâ précitée on exige l'emploi du rasoir seul pour la cérémonie finale, c'est qu'il s'agit d'un Nazir devenu impur. Pourquoi à l'égard du Nazir pur, n'est-ce pas une cause d'empêchement? C'est que le Nazir pur se rase seulement après avoir eu la tête aspergée du sang de ses sacrifices ; dès qu'il est ainsi sanctifié, la période d'abstinence cesse, et l'on considère ses cheveux comme coupés (peu importe alors l'instrument qui sert à les enlever ; ce n'est pas le cas pour le Nazir devenu impur). Toi (R. Eléazar) tu viens de dire que l'acte de s'être rasé au moins la majeure partie de la tête forme obstacle (en cas d'omission) à la cérémonie finale du Nazir pur pour être dégagé du Naziréat ; si donc on a rasé le tiers seulement, puis sans achever de raser la majeure partie on laisse repousser le tout, suffit-il de raser la partie laissée intacte en commençant, ou faut-il de nouveau raser la majeure partie (y compris le premier tiers) ? (Question non résolue). De même, il a été dit au sujet du Nazir impur que, lorsqu'après s'être rasé, il reste deux cheveux, c'est un obstacle à la validité de la purification, et par conséquent la période ruinée devra être renouvelée ; appliquera-t-on aussi cette règle au Nazir pur, et dira-t-on que la présence de deux cheveux non coupés mettent obstacle au dégagement de l'abstinence, exigeant le renouvellement de la période? C'est bien ainsi, répondit R. Yossé b. Aboun, comme il a été enseigné [1] : De même que le reliquat de deux cheveux forme un obstacle à la purification (lorsqu'il a fallu se raser après l'arrivée d'une impureté), de même leur présence forme obstacle si l'acte de se raser (pour le Nazir pur) est accompli d'une façon interdite. R. Jérémie demanda : Si quelqu'un s'est rasé toute la tête et a laissé deux cheveux intacts, de sorte qu'il reste de quoi soumettre la tête au barbier deux fois, puis il les fait couper une première fois (sans enlever tout), dira-t-on qu'en raison de ce nouvel acte en signe de soumission le Nazir est dégagé du vœu, ou faut-il qu'il y revienne une seconde fois, puisqu'il reste de quoi couper encore? (Question non résolue).

R. Ila dit devant R. Yossé : on est passible des coups de lanière dès que l'on a coupé un cheveu pendant la période du Naziréat ; la présence de deux cheveux met obstacle à l'acte de se raser (il faut les enlever); enfin, si pendant le Naziréat on en coupe trois, la période d'abstinence devra être renouvelée. Est-ce que notre Mischnâ n'est pas opposée à l'avis énoncé devant R. Yossé (que la coupe d'un cheveu entraîne la pénalité des coups), en disant: « Si peu que l'on ait arraché, on est coupable » ? (Pourquoi exige-t-il un cheveu coupé?) R. Aba b. Mamal dit que R. Yassa explique ainsi la Mischnâ : il s'agit d'un fragment pris d'un cheveu et d'un autre fragment d'un autre che-

1. Tossefta à ce traité, ch. 4.

veu (ce qui équivaut à la coupe d'un cheveu entier, entraînant la culpabilité). Ne peut-on pas opposer à l'avis de R. Ila l'enseignement suivant [1], où il est dit : Il peut arriver qu'en s'arrachant deux poils on transgresse quatre défenses, celles relatives au Nazir, au lépreux guéri (en ce cas), au repos des jours de fête (si l'on est en ce jour), enfin celle de ne pas se raser les coins de la barbe (si ces poils sont placés là) ; or, n'est-il pas dit que l'on est coupable pour avoir enlevé un seul poil ? Cet enseignement énumère les défenses diverses que l'on s'expose à transgresser en enlevant deux poils ; mais la pénalité des coups de lanière est applicable au Nazir qui n'avait coupé qu'un seul cheveu. L'un enseigne [2] : le Nazir peut démêler (les cheveux embrouillés) en les frottant d'une étoffe grossière, χιλίκια ; l'autre enseigne que c'est interdit de telle façon. R. Ḥisda dit : le premier avis s'applique à l'homme sain (non exposé par là à devenir chauve) ; la deuxième opinion se rapporte à un homme faible (qui serait en danger de perdre ainsi la chevelure).

4. Si un Nazir boit du vin une journée [3], il n'est qu'une fois coupable pour ce fait. Mais si on lui a dit plusieurs fois de ne pas boire, et qu'il persiste à boire, il est coupable pour chaque infraction. S'il se rase toute la journée, il n'est coupable qu'une fois ; mais si on lui a dit plusieurs fois que c'est défendu, et pourtant il a continué à se raser, il est coupable pour chaque fois. De même, en se rendant impur pour des morts toute une journée [4], il n'est coupable qu'une fois ; mais s'il a été avisé plusieurs fois de l'interdit, il est condamnable pour chaque infraction.

— [5]. Si quelqu'un (Nazir) ayant devant lui deux bouteilles, l'une remplie d'eau, l'autre de vin, boit celle qui est pleine d'eau, et qu'on lui dise : « Sache bien que si, après avoir bu la bouteille d'eau, tu bois celle du vin, elle contient p. ex., l'équivalent de dix olives, et tu seras passible dix fois de la pénalité des coups », il ne sera pas tenu de recevoir un avertissement ainsi formulé [6] (ce dernier sera nul) ; mais si le Nazir a commencé à boire la bouteille pleine de vin, et qu'on lui dise : « Sache bien que si tu la bois entière, elle a une contenance qui équivaut à dix olives, et tu serais dix fois passible de la pénalité des coups », un tel avertissement devra forcément être accepté (et sera valable). De même, lorsqu'en ayant devant soi deux morceaux de chair à la broche, dont l'un provient d'un animal égorgé correctement, et l'on vient vous dire : « Sache bien que si au lieu de manger la chair d'un animal égorgé, tu mangeais celle d'une bête morte, elle a une grandeur équivalente à dix fois celle d'une olive, et tu peux être dix fois passible de la pénalité des

1. Tossefta au tr. *Maccoth*, ch. 4. 2. V. J., tr. *Beça*, IV, 2 (t. VI, p. 129). 3. V. ci-dessus, III, 5. 4. V. tr. *Maccoth*, III, 7, et J., même traité, ibid. (f. 48). 5. Au commencement est un passage déjà traduit ci-dessus, III, 5, auquel le texte même renvoie. 6. L'avertissement produit un effet légal, s'il est énoncé au moment où la faute va être commise.

coups », on ne sera pas tenu d'accueillir un avertissement ainsi formulé (il sera nul) ; mais si l'on a commencé à manger du morceau de chair provenant de l'animal mort, et l'on reçoit l'avis qu'une consommation, forte de la valeur de dix olives, entraînera dix fois la pénalité des coups, cet avertissement devra être accueilli en ses conséquences légales.

5. Trois sortes d'objets (est-il dit) sont interdits au Nazir : l'impureté, la coupe des cheveux, et l'usage des produits de la vigne. Pour les 2 premiers sujets, il y a une gravité de plus que pour le 3e, en ce que le fait de ne pas s'être abstenu des 2 premiers pendant la période due entraîne l'annulation de celle-ci (et oblige de recommencer), tandis que l'usage de ce qui touche à la vigne ne comporte pas l'annulation de la dite période. D'autre part, cependant, pour l'usage des produits de la vigne, il y a une autre gravité que ne comporte pas l'infraction aux 2 premiers objets : En ce qui concerne l'usage de la vigne, rien n'est détaché de la règle générale pour être permis par exception ; mais pour les 2 premiers sujets, il arrive parfois de se relâcher de la règle générale, et il est permis de se raser pour accomplir un devoir religieux, ou de se rendre impur pour un mort, s'il s'agit de remplir envers lui un précepte religieux. L'impureté est plus grave que la question de se raser : si l'on s'est rendu impur, toute la période du Naziréat sera ruinée (à recommencer), et l'on sera tenu d'offrir un sacrifice d'expiation pour infraction à la loi ; mais si l'on s'est rasé, on n'a renversé qu'une période d'un mois, et l'on ne doit pas le sacrifice.

« L'impureté » est interdite au Nazir, comme il est écrit (Nombres, VI, 6) : *Tout le temps de l'abstinence en l'honneur de l'Eternel, il ne doit pas approcher d'un corps mort*[1]. « La coupe des cheveux » lui est interdite, comme il est dit (ibid. 5) : *Tout le temps stipulé pour son abstinence*, le rasoir ne doit pas effleurer sa tête. Enfin, « l'usage des produits de la vigne », comme il est dit (ibid. 4) : *Il ne mangera d'aucun produit de la vigne, etc.* Il y a une aggravation pour les deux premiers interdits, l'impureté et la coupe des cheveux, qui n'existe pas pour les produits de la vigne : en cas d'impureté, la période ruinée est à recommencer, parce qu'il est dit (ibid.) : « Tout le temps (tous *les jours*) de l'abstinence, il ne doit pas approcher etc. » (Donc, en cas de transgression, l'ordre *des jours* est à recommencer). Il en est de même de la coupe des cheveux, dont il est dit (ibid. 12) : *Quant aux « jours antérieurs », ils seront nuls, parce que son abstinence a été violée* (c'est donc une question de *jours*). Par contre, on avait supposé cette aggravation, pour les produits de la vigne, que le Nazir ne peut pas non plus boire les quatre

1. Le « corps d'un mort », dit M. le gr. Rab. Wogue en note à sa traduction de de ce verset, contamine le vivant au premier chef, soit par contact ou transport, soit par simple voisinage, lorsqu'on se trouve sous le même toit. Cf. ci-dessus, § 1.

verres de vin obligatoires le soir de Pâques[1] ; mais celui qui a dit d'abord qu'il jure de boire du vin, puis a fait vœu d'abstinence, reste libre (un vœu ne l'emporte pas sur un serment), et il n'est plus admis à ne pas boire à Pâques. « Il est permis de se raser pour accomplir un devoir religieux ». En réalité, c'est ainsi, non seulement s'il s'agit par cet acte de donner un signe visible de la cessation d'une plaie, mais aussi, s'il s'agit de faire place nette, afin de pouvoir examiner si le mal (la tache) a grandi, ou non. « On peut se rendre impur pour un mort, s'il s'agit de remplir envers lui un précepte religieux », comme nous avons enseigné[2] : « Lorsque tous deux voyagent ensemble, et qu'ils se trouvent en présence d'un mort isolé à enterrer, etc. » « L'impureté est plus grave que le fait de se raser », en ce qu'elle ruine toute la période observée[3], selon les mots (ibid.) : « quant aux jours antérieurs, *ils seront nuls* ; et il offrira un agneau d'un an en sacrifice de délit ». Par contre, l'acte de se raser a cette gravité, que l'homme qui rase (le barbier) sera aussi coupable que le Nazir rasé ; tandis que pour l'impureté, celui qui contamine n'est pas condamnable comme l'homme contaminé (seul passible de la pénalité).

6. Comment le Nazir doit-il se raser pour impureté ? Il se fera asperger à l'eau de purification au 3e et au 7e jour après l'impureté ; il se fera raser au 7e, et offrira les sacrifices le 8e. S'il s'est fait raser le 8e jour, il offrira les sacrifices le même jour. Tel est l'avis de R. Akiba. Pourquoi, lui demanda R. Tarfon, cette distinction entre le Nazir et le lépreux[4] guéri ? C'est que, répond R. Akiba, pour le Nazir, l'état de pureté dépend de ses jours (auxquels il s'est fait asperger, puis raser, puis il présente les sacrifices), tandis que pour le lépreux, la pureté dépend du moment[5] où il s'est rasé ; il ne pourra donc offrir les sacrifices dus que lorsque le soleil sera couché sur lui, après qu'il aura pris le bain légal.

Pour le Nazir impur il est écrit (ibid. 12) : *Il consacrera* (de nouveau) *à l'éternel les jours de son abstinence, et il offrira un agneau d'un an en sacrifice de délit* (après avoir déjà parlé d'expiation et de purification), à partir du jour de l'offre des sacrifices (depuis le huitième) on compte une nouvelle période, selon l'avis de Rabbi ; mais R. Yossé b. R. Juda dit : on compte la nouvelle période depuis que l'on s'est fait raser (depuis le septième jour). R. Zeira au nom de R. Oschia, ou R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan dit : la discussion précédente est applicable au cas où le Nazir (qui avait été impur) s'est rasé le septième jour, et a offert les sacrifices dus le huitième jour ; mais, au cas inverse, s'il s'est rasé le huitième jour et qu'il ait offert les

1. On avait cru cet interdit basé sur la Bible, tandis qu'il ne s'agit que d'une prescription rabbinique. 2. Ci-après, VII, 1. 3. Cf. ci-dessus, I, 3. 4. Puisqu'en se rasant le 8e jour, il n'offre son sacrifice qu'au 9e jour ? 5. S'il s'est baigné avant de se raser, l'acte est nul ; donc, en se rasant le 8e jour (puis se baignant), il offrira le sacrifice au 9e jour.

sacrifices le même jour, tous s'accordent à reconnattre qu'en ce jour on commence à compter la nouvelle période. Selon R. Yossé, il faut qu'au septième jour le bain de purification ait eu lieu (c'est le point de départ), et si le bain légal a eu lieu le huitième jour, ce retard fait considérer le septième jour à l'égal du huitième, et réciproquement, de sorte que, tout en comptant depuis ce dernier jour, ce sera pour ainsi dire le septième. Si le Nazir, après avoir été impur une première fois [1], le redevient une seconde fois (avant d'avoir offert des sacrifices), il suffira d'offrir les mêmes sacrifices pour les deux périodes. R. Zeira dit : cet enseignement est conforme à l'avis de R. Yossé b. R. Juda, et l'on ne saurait pas l'expliquer selon l'avis de Rabbi, puisque jusque-là (jusqu'après l'offre des sacrifices) le Nazir est pour ainsi dire encore dans la période de l'impureté. Selon R. Ila, au contraire, il n'en est pas ainsi, et la discussion entre Rabbi et R. Yossé b. R. Juda roule sur le point de savoir quand il faudra recommencer à compter la période d'abstinence à l'état pur (selon Rabbi, on recommencera alors à partir du huitième jour ; selon R. Yossé b. R. Juda, on comptera dès le septième), comme il est dit (ibid.) : « Il consacrera (de nouveau) à l'Eternel les jours de son abstinence, et il offrira, etc. » ; or, selon Rabbi, il faudra que cette offre ait déjà réellement eu lieu, tandis que selon R. Yossé b. Juda, il suffit que l'on paraisse (que l'on soit sur le point de) l'offrir. Mais, pour le sacrifice dû à la suite d'une impureté, tous s'accordent à dire qu'on l'offrira le huitième jour. Aussi, l'on a enseigné [2] : si le Nazir, devenu impur une première fois au septième jour, le redevient au huitième, il devra offrir un sacrifice à part pour chacune de ces périodes ; or, selon l'explication de R. Zeira, qui dit, d'après Rabbi, qu'un état d'impureté prenant fin au septième jour est considéré comme reporté au lendemain, le premier sacrifice est repoussé (par le fait de la seconde pureté), et l'on offrira le second sacrifice seul ; d'après R. Yossé b. R. Juda (qui ne confond pas les deux jours), le premier sacrifice n'est pas repoussé, et tous sont dus. Selon l'explication de R. Ila, au contraire, l'avis de tous est formulé au dit enseignement, sans désaccord, et le sacrifice n'étant pas repoussé, on les offre tous.

7. Voici comment a lieu l'acte de se raser à l'état pur (à l'issue du Naziréat) ; le Nazir offre 3 victimes, un sacrifice d'expiation, un holocauste et une offrande pacifique ; au moment d'égorger cette dernière, le Nazir se fera raser. Tel est l'avis de R. Juda. Selon R. Eliézer, le Nazir se fait raser en vue seule du sacrifice d'expiation, lequel en tous cas précède les autres ; mais quel que soit celui des trois sacrifices après lequel on se soit rasé, le devoir pour la pureté est accompli.

8. R. Simon b. Gamaliel dit [3] : lorsque le Nazir amène au Temple les trois victimes sans désigner l'objet de chacune d'elles, celle qui peut

1. Cf. ci-après, IX, 2. 2. Tossefta à ce traité, ch. 4. 3. Cf. ci-dessus, IV, 4.

servir au sacrifice d'expiation sera offerte comme telle, puis celle qui peut servir d'holocauste sera brûlée comme telle, enfin la troisième pouvant être destinée à l'offrande pacifique sera offerte à ce titre. Après quoi, il prend les cheveux coupés de sa tête, et les met dans le feu sous la marmite (où cuit ce dernier animal). Même en se rasant hors du Temple, on avait soin de mettre les cheveux coupés sous cette marmite. Toutefois, cette coutume n'est applicable qu'à la coupe de cheveux en vue de la pureté; mais pour une coupe faite par suite d'impureté, on ne les met pas sous la marmite. Selon R. Méir, en tous cas on met les cheveux sous la marmite, sauf seulement en cas d'une impureté pour laquelle on s'est rasé hors du Temple.

R. Josué b. Lévi dit (§ 7) : Comme il est écrit (ibid. 17) : *du bélier « il fera » un sacrifice pacifique*, le terme *faire* (superflu) indique que l'offre des divers sacrifices doit précéder une action importante (de se raser). Mais, objecta R. Ḥinena devant R. Mena, puisqu'il est écrit (ibid.) : *le cohen fera* (apprêtera) *l'offre de farine et la libation*, est-ce à dire aussi que ces deux opérations doivent précéder le sacrifice pacifique, au lieu de l'accompagner ? Quel est donc, en somme, le sens de l'expression « il fera »? Elle signifie, dit R. Ḥinena au nom de R. Josué b. Lévi, que si le Nazir s'est rasé après l'offre d'un seul des trois sacrifices, c'est un *acte* permis[1]. — R. Zeira demanda devant R. Mena : d'après quel docteur a-t-il été enseigné que « tous les sacrifices d'expiation prescrits par la loi précèdent les sacrifices de délit[2] »? (N'est-ce pas l'avis exclusif de R. Eléazar dans notre Mischnâ, disant qu'en tous cas le sacrifice d'expiation précède les autres?) Ledit enseignement, réplique R. Eléazar, répond à l'avis unanime de tous (par déduction d'un verset; seulement ici R. Juda est d'un avis contraire).

Les compagnons d'étude avaient supposé d'abord que l'expression « sans désigner » (§ 8) se rapporte au moment où le Nazir entre dans le temple ; mais qu'à la maison, la désignation avait été faite (sous peine de les intervertir à volonté). Plus tard, ils renoncèrent à cette hypothèse et dirent qu'il s'agit même du cas où nulle désignation n'a été faite non plus à la maison ; parce qu'à l'égard des animaux on n'applique pas en principe la règle de l'indétermination[3] (sa nature même spécifie sa destination). — R. Yossé b R. Aboun dit au nom de Rab que les cheveux coupés de la tête du Nazir (pour être brûlés sous la marmite) seront d'abord trempés dans le jus de ce sacrifice, parce qu'il est dit (ibid. 18) : *Il les placera sur le feu qui est sous le sacrifice pacifique;* il faut donc brûler en même temps une parcelle (extraite) du sacrifice. On a enseigné[4] : On envoie de tout au feu sous la marmite, sauf pour le Nazir devenu impur à l'intérieur de l'enceinte de la capitale (dont on enterre les cheveux, au lieu de les brûler). Pour le Nazir devenu impur à l'intérieur même

1. Le devoir de la pureté est déclaré accompli. 2. Tr. *Zebahim*, X, 5. 3. Cf. ci-dessus, IV, 4. 4. Tossefta à ce traité, ch. 4.

du Temple, on brûlera les cheveux sous la marmite du sacrifice de délit, selon l'avis de R. Méir ; mais R. Juda dit : le Nazir pur les porte au feu, soit au Temple, soit au dehors ; tandis que celui qui avait été impur, en aucun cas, ni au Temple, ni à l'intérieur, ne les brûlera pas ; enfin, selon les autres sages, celui qui est impur au temple, ou celui qui est pur à l'intérieur de la capitale, ne les apportera pas là ; seul, celui qui se fait raser à l'état pur (au Temple) placera les cheveux coupés sous la marmite. Comme il est écrit (ibid. 13) : *A l'entrée de la tente d'assignation*, les rabbins en concluent que le Nazir devra être alors digne d'y entrer (pur) et près de là ; selon R. Méir au contraire, il suffira qu'il soit digne (pur), sans être auprès (se fût-il rasé au dehors), ou près de là, sans être encore pur (dans l'un ou l'autre cas, il y fera brûler ses cheveux).

9. Si l'on a cuit ou bouilli le sacrifice pacifique, le cohen prélèvera sur le bélier l'épaule cuite [1], une pièce de pain azyme du panier et un flan sans levain ; puis il les replace sur les paumes du Nazir et les agite ; après quoi, il est permis au Nazir de boire du vin et de se rendre impur pour les morts. R. Simon dit [2] : dès qu'avec le sang d'une des victimes le Nazir a été aspergé, il peut boire du vin et se rendre impur pour les morts.

— [3]. Comme il est écrit (ibid. 19) ; *Le Cohen prélèvera l'épaule cuite sur le belier*, est-ce à dire que si elle est cuite à part, il peut aussi la prendre ? Non, parce qu'il est dit : « *du* bélier » (l'adhérence semble exigible) ; mais comme, d'autre part, le cohen doit la prendre, il découpera l'épaule, de telle façon qu'elle soit à peine adhérente de l'épaisseur d'un cheveu, que la partie sacrée ne puisse rien absorber du reste du bélier qui est profane, ni celle-ci de ce qui est sacré. — [4].

Rab dit : à défaut de l'agitation des prélèvements sacerdotaux par le cohen (ibid. 20), le dégagement du Nazir de son état consacré n'est pas effectué. Mais n'a-t-on pas enseigné que l'on déduit de l'expression biblique « la loi du Nazir» (ibid.), que l'état du dernier sera à l'avenir le même, soit que l'agitation ait eu lieu, soit qu'il n'y ait pas de quoi l'effectuer ? (Cela ne prouve-t-il pas que ce détail n'est pas indispensable) ? Rab parle du cas où le Nazir a les moyens d'offrir les parts dues au cohen (tandis que l'enseignement précité parle du cas où il n'a pas de quoi). On a de même enseigné : pour ce qui est digne d'être agité, ce détail cérémonial est indispensable ; mais pour ce qui est inapte à l'agitation, ce détail n'est pas indispensable. Samuel dit : lorsqu'à défaut de cheveux on ne s'est pas rasé à la fin de la période d'abstinence, on n'est pas dégagé du Naziréat, comme l'agitation des parts sacerdotales est exigible, ou comme pour la purification définitive d'un lépreux guéri, il est

1. V. Nombres, VI, 13. 2. V. J., tr. *Pesahim*, II, 4 (t. V, p. 30). 3. En tête est une page déjà traduite au tr. *'Eroubin*, III, 1 *bis* (t. IV, p. 223). 4. Suit un long passage déjà traduit au tr. *'Orla*, I, 4 (t. III, pp. 324-5).

indispensable d'oindre d'huile agitée l'orteil. Mais n'a-t-on pas enseigné[1] qu'en vertu de l'expression biblique « la loi du lépreux » (Lévitique, XIV, 2) il est entendu que le lépreux guéri sera désormais pur, soit qu'il ait des orteils; soit qu'il n'en ait pas (ce qui implique l'impossibilité de cette onction) ? Samuel justifie cet enseignement, d'après l'opinion de R. Eleazar, qui dit : à défaut d'orteils, ont met l'huile à leur emplacement (au bout du pied).

10. Si en offrant une des victimes, le Nazir s'est rasé, et il se trouve que ce sacrifice est rejeté (pour une cause quelconque), cette coupe de cheveux est non avenue, et aucune offrande ne compte comme telle. Ainsi, lorsque le Nazir s'est rasé en offrant le sacrifice d'expiation, mais sans le présenter en vue de sa destination spéciale, puis le Nazir a offert les autres sacrifices en vue de leur destination réelle, la coupe des cheveux est non avenue, et aucune des trois offrandes ne compte comme telle. De même, en se rasant lors de l'offre de l'holocauste ou du sacrifice pacifique, dont l'un n'a pas été offert en vue de son objet spécial (du Naziréat), puis le reste des offrandes a été régulièrement présenté, la coupe des cheveux est nulle, et aucune offre n'est agréée. R. Simon dit : le sacrifice seul qui a été offert indûment ne compte pas, mais les autres conservent leur valeur. Si le Nazir s'est fait raser pour les 3 offrandes dont une seule se trouve valable, la coupe de cheveux est tenue pour valable, et il faudra seulement renouveler les 2 autres sacrifices rejetés.

11. Si un Nazir, après avoir été aspergé du sang d'une des victimes devient impur aussitôt après, selon R. Eliézer, tout l'ordre des offrandes se trouve renversé par ce fait[2]. Selon les autres sages, il devra offrir les autres sacrifices non encore apportés, puis il sera pur. A l'appui de leur avis, ils racontèrent le fait survenu à Miriam de Tadmor[3] : On l'avait aspergée du sang d'une des victimes ; et comme on vint lui dire à ce moment que sa fille était dangereusement malade, Miriam s'y rendit aussitôt et la trouva morte : « Il suffit, dirent les sages (informés de ce fait), qu'elle offre le reste des sacrifices qu'elle doit, puis elle sera pure. »

Lorsque R. Simon dit que « les autres sacrifices conservent leur valeur », ils servent au Nazir, ainsi qu'à valider la coupe de ses cheveux ; car si ces offrandes ne comportaient pas cette double valeur, les propres sacrifices du Nazir n'auraient pas non plus d'effet sur son état. R. Yoḥanan demanda : d'après l'avis de R. Simon, est-il permis au Nazir de se raser pour le fait d'avoir offert des sacrifices pacifiques volontaires ? Ce n'est pas une question à poser, puisqu'aux termes de la Mischnâ, « R. Simon dit : le sacrifice seul

1. Cf. tr. *Nega'im*, XIV, 9. 2. Après être redevenu libre, le Nazir devra renouveler tous ses sacrifices, afin d'être libéré du Naziréat. 3. V. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 224.

qui a été offert indûment ne compte pas, mais les autres conservent leur valeur ». Or, si même le Nazir a égorgé ces victimes, elles représentent au moins des sacrifices pacifiques volontaires ; cela prouve donc qu'il est permis de se raser à la suite de telles offrandes volontaires, d'après l'avis de R. Simon. R. Yossé b. Aboun dit que R. Yoḥanan n'a pas posé une telle question, mais entre celui-ci et R. Ada b. Aḥa, il y a discussion à ce sujet : selon R. Ada b. Aḥa, la question susdite a été posée ; selon R. Yoḥanan, il est évident que R. Simon est d'avis d'autoriser en ce cas le Nazir à se raser. — Est-ce que R. Eliézer n'est pas en contradiction avec lui-même ? Il dit plus haut (III, 4) que l'arrivée d'une impureté ruine une période de trente jours qui devra être renouvelée, tandis qu'ici il dit que tout l'ordre se trouve renversé par ce fait ? C'est que, répondit R. Yoḥanan, il s'agit de renverser « tout l'ordre des sacrifices » (non la période d'abstinence). Il est évident que si (lors de l'aspersion) le Nazir n'était pas impur, l'homme sera tenu pour dégagé par l'offrande valable (et l'acte de se raser sera valable) ; pourquoi n'en serait-il pas de même à l'inverse, si le sacrifice offert à l'état pur est approprié, puis le Nazir est devenu impur ? (l'offrande devrait rester valable). C'est l'avis de R. Eliézer, répliqua R. Ḥinena ; or, ce rabbi est un disciple de Schammaï [1], comme il a été enseigné [2] : Si un Nazir est chauve, il faut cependant, selon l'école de Schammaï, lui passer sur la tête un rasoir [3] ; selon l'école de Hillel, il en sera dispensé. Voici, en effet, comment il faut rectifier les termes de la Mischnà : « Il sera pur, puis offrira le reste des sacrifices » ; de même, il faut rectifier la fin : « elle sera pure, puis offrira le reste des sacrifices. »

## CHAPITRE VII

1. Ni le grand-prêtre, ni le Nazir ne peuvent se rendre impurs pour enterrer un de leurs proches parents, mais ils le peuvent si c'est un acte de piété pour le défunt (si personne autre ne l'enterre). Lorsque tous deux voyagent ensemble [4], et qu'ils se trouvent en présence d'un mort isolé à enterrer, selon R. Eliézer, le grand-prêtre seul devra se rendre impur, non le Nazir ; selon les autres sages, le Nazir se rendra impur, non le grand-prêtre. Voici l'argumentation de R. Eliézer : le grand-prêtre pourra de préférence se rendre impur, puisqu'en cas d'impureté il n'est pas contraint d'offrir un sacrifice, tandis que le Nazir ne doit pas se rendre impur, puisqu'en cas d'impureté il est astreint au sacrifice. Au contraire, lui répliquèrent les autres sages, il vaut mieux laisser le Nazir devenir impur, parce que sa sainteté n'est pas éternelle, plutôt que de laisser devenir impur le grand-prêtre dont la sainteté est immuable.

1. Cf. J., tr. *Yebhamoth*, XIII, 8 (t. VII, p. 185). 2. Tossefta à ce traité, ch. 1. 3. Malgré l'inutilité d'un tel acte, il est indispensable, comme ici pour les sacrifices. 4. V. ci-dessus, VI, 7.

A quel cas doit-on rapporter ce verset (Lévitique, XXI, 11) : *Il* (le grand pontife) *ne doit s'approcher d'aucun corps mort* ? Ce verset ne saurait avoir en vue les parents éloignés[1], puisque ce contact est interdit au grand-prêtre aussi bien qu'à un simple cohen ? C'est donc qu'en vertu de ces termes, il est défendu au grand-prêtre de se rendre impur même pour les proches. Mais comment admettre que le verset précité, « de tout corps mort », ait seulement pour but d'exclure les proches, lorsque, d'autre part, il est dit aussitôt après : « il ne devra pas se rendre impur même pour son père, ou sa mère » ? Cette déduction relative aux proches, répond R. Ḥiya b. Gamda, est évidente ; sans quoi, un interdit général viendrait inutilement à la suite d'un autre interdit semblable dans le texte biblique ; ce verset donc s'applique aux proches, et de ce que la suite spécifie l'interdit pour « le père ou pour la mère », on déduit qu'il est permis par exception de se rendre impur « par acte de piété pour le défunt » (isolé). Selon d'autres, cette permission spéciale est déduite de ce qu'il est dit (ibid. 4) : *Il ne doit pas se rendre impur, lui qui est un maître parmi les siens* ; or, pour « les siens » (pour ceux dont la sépulture est assurée), il ne devra pas se rendre impur, mais il le pourra par acte de piété pour un défunt abandonné. Selon d'autres encore, cette permission spéciale est déduite de l'expression *pour se profaner* (ibid.) : le grand pontife ne devra pas « se profaner » inutilement (lorsque d'autres personnes enterrent le mort), mais il le pourra par acte de piété pour un défunt abandonné. Selon d'autres enfin, cette permission spéciale est déduite du verset (Deutéron. XXI, 23) : *Tu devras l'enterrer, car un pendu est une chose offensante pour Dieu* ; or, celui qui est averti d'avoir à tenir compte de la malédiction de Dieu (tel que le grand pontife) est aussi avisé de prendre soin par piété d'un défunt abandonné ; celui-là seul qui n'est pas l'objet de l'avertissement au sujet de la malédiction divine (le simple particulier) ne reçoit pas d'avis d'exercer sa piété sur un mort abandonné. Mais, fut-il objecté, puisque les idôlâtres sont aussi compris parmi ceux qui sont sujets à l'avertissement de la malédiction divine[3], pourquoi n'est-il pas imposé à tous les Noahites d'observer cet acte de piété ? Le verset parle seulement des condamnés à la *pendaison* (strangulation, ou même lapidation, toutes pénalités capitales à subir par les juifs), tandis que les païens condamnés meurent par l'épée (décapitation).

On sait par le terme *enterrer* (exprimé au verset précité) que c'est un précepte affirmatif d'enterrer celui qui a subi la peine capitale ; mais d'où sait-on de plus qu'il faut aussi enterrer l'épée qui a servi à décapiter, ou le bois qui a servi à la pendaison, ou l'étoffe qui a servi à la strangulation ? C'est qu'il est dit (avec redondance) : *Tu devras l'enterrer*, et pour que l'on ne suppose pas qu'il s'agit seulement d'enterrer le corps, le terme redondant est applica-

1. Voir Midrasch Rabba sur les Nombres, ch. 10. 2. Voir une longue note grammaticale par M. le gr. R. Wogue à sa traduction de ce verset. 3. V. B., tr. *Synhédrin*, f. 45b.

ble au devoir d'enterrer en même temps le bois du supplice, ou les pierres de la lapidation. A cet effet, on creusera un trou ayant au moins trois palmes de profondeur, afin que la charrue (passant un jour sur le même terrain) ne découvre pas ces instruments de supplice. De la même expression « tu enterreras », on conclut aussi qu'il faut enterrer le corps entier, non en partie; si donc on a laissé une parcelle à découvert l'acte est nul. Enfin, on déduit de ce verset que l'on considère comme un mort digne d'un acte de piété, un cadavre dont la tête et la majeure partie du corps sont présents. R. Yassa a enseigné devant R. Yoḥanan : comme l'homme (le cohen) peut se rendre impur pour accomplir l'acte de piété d'ensevelir un cadavre abandonné, de même l'homme se rendra impur s'il s'agit d'enterrer dans telles conditions un membre à part. Mais, lui dit R. Yoḥanan, en est-il bien ainsi? (N'a-t-on pas dit que l'acte de piété est seulement applicable au mort dont la majeure partie est présente?) On peut expliquer l'avis de R. Yassa, répondit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Zeira, en disant qu'il s'agit du cas où, après être devenu impur une première fois par un cadavre abandonné, on trouve un membre abandonné; on devra l'ensevelir aussi. On a enseigné que R. Yossé dit [1] : On ne devra pas se rendre impur pour un membre (de la chair) détaché de son père encore en vie (par suite d'une ablation chirurgicale) ; mais il le faudra pour un ossement provenant de son père décédé, fût-ce de la grandeur d'un grain d'orge. Selon R. Juda, au contraire, comme l'homme se rendra impur pour un ossement grand comme un grain d'orge provenant de son père décédé, de même il se rendra impur pour un fragment de chair détaché de son père vivant. Ainsi, il est arrivé à Yossé b. Paxos [2] d'avoir au pied une tumeur, νομή ; un médecin dut venir la couper. R. Yassa lui dit : « Lorsque tu l'auras détachée au point qu'il n'y ait plus qu'une adhérence de l'épaisseur d'un cheveu, tu m'avertiras. » Le médecin agit en conséquence et avisa Yassa au moment convenu. Celui-ci appela son fils Neḥonia et lui dit : « Mon fils, jusqu'à présent c'était ton devoir filial de m'assister pendant cette opération ; mais à partir de ce moment, sors ; car un cohen ne doit pas se rendre impur par la présence d'un fragment de membre détaché de son père vivant ». Lorsque ce fait arriva à la connaissance des sages, ils s'écrièrent qu'il faut lui appliquer ce verset (Ecclésiaste, VII, 15) : *Il existe tel juste qui se perd en sa justice* [3], dans ce sens : le juste se perd, et la justice s'en va avec lui. — On nomme un cadavre « abandonné, qu'il faut ensevelir par piété » (fût-on grand-prêtre), lorsqu'à sa vue on appelle du monde à l'aide, et nul habitant ne vous répond, ni survient. Si des habitants arrivent, le grand-prêtre devra aussitôt s'abstenir. Jusqu'à quel nombre devra s'étendre celui des gens présents, pour qu'il soit interdit au grand-prêtre

1. V. Siffra, section *Emor*, commencement. 2. Un cohen. V. tr. *Semahoth*, ch. 5. 3. Tout en perdant de ses forces par l'opération, le père avait encore la force d'instruire son fils. Le sens ordinaire est : « Tel juste périt nonobstant sa justice. »

d'ensevelir ce mort? Lorsqu'il y a les porteurs de la bière, leurs remplaçants et les suppléants de ces derniers, à condition que l'on n'ait plus besoin du grand-prêtre; mais si l'on a besoin de lui, il ne devra pas se retirer. Toutefois, il est vrai que son concours est exigible lorsque ce mort est inconnu; mais si ce dernier est connu, le grand-prêtre ne devra pas l'ensevelir (ce soin incombera à d'autres proches du défunt). C'est vrai encore lorsque ce mort ne mérite pas tant d'honneurs (même de la part du grand-prêtre); mais lorsque le décédé mérite les honneurs de tous, il n'y a aucune limite. Ainsi, pour rendre les honneurs suprêmes au *Naci* (chef de la captivité), tous doivent prendre part à la cérémonie funèbre — [1].

Si l'on trouve un cadavre abandonné, que par piété chacun doit enterrer, on doit aussitôt se mettre à l'œuvre et l'enterrer à la place qu'il occupe. Toutefois, c'est seulement vrai lorsqu'on a trouvé ce cadavre hors de la limite sabbatique d'une ville; mais si c'est à l'intérieur de cette limite, on devra apporter ce cadavre au cimetière et l'y enterrer. R. Akiba raconte quelle a été la cause première pour laquelle il s'est mis à servir les sages [2]: « Un jour, me trouvant sur la grande route, j'ai vu un cadavre abandonné; je l'ai transporté pendant un espace de quatre milles, jusqu'à ce qu'arrivé au cimetière j'aie pu enfin l'enterrer. En rencontrant R. Eliézer et R. Josué, je leur dis ce qui s'était passé. Pour chaque pas que tu as accompli inutilement, me répondirent-ils, tu t'es rendu pour ainsi dire aussi coupable qu'un assassin (de n'avoir pas enterré ce mort sur place). Je me suis alors écrié : si au moment où j'avais l'intention de bien faire je me suis rendu coupable, combien dois-je l'être lorsque je ne me suis pas appliqué à bien faire! Depuis ce moment, je n'ai plus négligé d'écouter les enseignements des savants ». R. Akiba aussi a formulé le même principe en ces termes : Celui qui ne sert pas les sages (ne suit pas leur cours) est passible de la peine de mort.

Un cadavre abandonné acquiert la place qu'il occupe (comme sépulture) dans un rayon de quatre coudées, fût-ce dans un champ entièrement consacré à du saffran, κρόκος; car à cette condition, Josué a remis la Terre-Sainte en partage aux Israélites [3]. Toutefois, cette prise de possession est seulement vraie lorsqu'un cadavre se trouve abandonné dans un champ; mais si c'est sur une grande route, on l'enterrera, soit à droite, soit à gauche de la route. Si d'un côté il y a un champ en friche, et de l'autre un champ labourable, on l'enterrera dans le champ en friche (sans causer de préjudice); s'il faut choisir entre un champ labourable et un autre déjà ensemencé, on l'enterrera dans le premier; s'il faut choisir entre un champ contenant de la vigne et un autre semé de blé, on l'enterrera dans le champ ensemencé (de valeur moindre); enfin, s'il faut choisir entre une vigne et un potager, selon les uns, on enterrera ce cadavre dans le champ planté de vigne; selon d'autres, on l'enterrera dans un

1. Suit un long passage déjà traduit au tr. *Berakhoth*, III, 1 (t. I, pp. 58-9), sauf une interversion sans importance. 2. Tr. *Semahoth*, ch. IV, § 34; tr. *Derekh ereç Zouta*, ch. 8. 3. V. B., tr. *Bava qamma*, f. 81b.

potager. La première opinion, disant de l'enterrer dans la vigne et non au potager, formule cet avis, de crainte que la jonction des branches d'arbres forme comme une tente au-dessus du cadavre (et rende l'espace impur). L'opinion contraire est d'avis d'enterrer ce cadavre au potager, non dans la vigne, éprouvant plutôt la crainte qu'au moment de la vendange, par suite du dépôt de paniers avec raisins, il y ait une propagation d'impureté par les fruits humides. En cas d'interversion (si l'on a enseveli le mort dans le champ à préserver), R. Imi dit au nom de R. Simon b. Lakisch que l'on transgresserait la prescription négative (Deutéron. XXI, 23), *de ne pas rendre le sol impur*. Si les deux champs (voisins du mort) sont en friche, ou tous deux labourables, ou tous deux ensemencés, on pourra ensevelir le mort dans n'importe lequel des deux. Si un cohen et un lévite trouvent ensemble un tel mort, le lévite seul devra se rendre impur ; si un lévite et un simple israélite le voient ensemble, l'israélite seul fera l'enterrement. Mais au point de vue de la pureté, ne sont-ils pas égaux? Il s'agit, dit R. Abin, du moment où le lévite va prendre son service au temple [1].

Les sages reconnaissent, d'accord avec R. Eliézer [2], que si un grand-prêtre en même temps qu'un Nazir trouvent un tel mort, le Nazir seul devra se rendre impur, et non le grand-prêtre (dont le degré de sainteté est supérieur) ; par contre, il y a désaccord entre eux lorsqu'un simple Cohen et un Nazir trouvent un tel mort (en ce cas, R. Eliézer prescrit que le Cohen se rend impur, non le Nazir ; selon les autres sages au contraire, le Nazir se rendra impur, non le Cohen). Pourquoi les autres sages attribuent-ils une sainteté supérieure au Cohen en raison de sa naissance? Ne peut-il pas arriver qu'il se trouve un Nazir voué à l'abstinence par son père dès le sein maternel? C'est que, pour le Cohen, il y a consécration de par la Loi, tandis que pour le Nazir c'est une désignation humaine. R. Houna dit au nom de R. Joseph : L'avis exprimé dans notre Mischnâ par R. Eliézer est conforme à celui de l'école de Schammaï, qui a dit [3] : lorsqu'il se présente concurremment un cas de fréquence et un cas de sainteté, c'est le cas de la fréquence qui prédomine; de même ici, R. Eliézer dit que l'on se trouve en présence d'un cas fréquent (celui du Nazir, qui peut exister chez tous, soit de simples israélites, soit des cohanims), et d'un cas de sainteté (le représentant de race sacerdotale); par conséquent, le cas le plus fréquent aura la prééminence (et le Nazir ne devra pas se rendre impur). — Si des deux personnes qui trouvent un tel mort, l'un est un Nazir voué à une abstinence de trente jours, et l'autre l'est pour cent jours, le premier seul devra se rendre impur, non le second ; si des deux personnes, l'une a fait vœu de s'abstenir cent jours et l'autre a prononcé des vœux à perpétuité, le premier seul devra se rendre impur, non le second. Si, des deux personnes, l'une est consacrée pour toujours et l'autre l'est pour un

1. Cf. J., tr. *Horaïoth*, III, 7 (f. 48b). 2. C'est l'opinion d'une Braïtha, opposée à notre Mischnâ. 3. Cf. J., tr. *Berakhoth*, VIII, 1 ; tr. *Pesahim*, X, 2 ; tr. *Yoma*, VII, 2 ; tr. *Taanith*, IV, 2.

grand nombre de fois (ce qui, au fond, revient au même) : selon les uns, celui qui est consacré à perpétuité devra seul se rendre impur ; selon d'autres, le second qui a contracté beaucoup d'engagements se rendra seul impur. La première opinion, disant que le Nazir à perpétuité devra de préférence se rendre impur, a pour motif que le compagnon engagé pour un grand nombre de fois offre le plus souvent ses sacrifices (et il comporte, par suite, un degré supérieur de sainteté) ; la seconde, disant que le Nazir maintes fois engagé devra seul se rendre impur, a pour motif que l'autre Nazir engagé à perpétuité se fait raser plus souvent (et sa sainteté en est d'autant plus élevée). En cas d'interversion des rangs déterminés, on lui appliquera ce qu'a dit R. Imi au nom de R. Simon b. Lakisch, que c'est transgresser un précepte négatif (ibid.), *de ne pas rendre le sol impur* (applicable aussi aux hommes).

2. Pour les impuretés suivantes, le Nazir devra se raser les cheveux : pour un mort, ou pour l'équivalent d'une olive d'un mort, ou pour une partie molle (en décomposition) d'un corps équivalent à une olive, ou pour une cuillerée pleine de cendres d'un mort, pour une épine dorsale, ou pour un crâne, ou pour un membre de mort, ou pour un membre d'un être vivant sur lequel il y a suffisamment de chair, ou pour un demi cab d'os, ou pour un demi loug de sang, soit en touchant un de ces objets, soit en les portant, soit en se trouvant sous la même tente [1], ou en touchant un os de la grandeur d'un grain d'orge, ou en le portant. En tous ces cas, le Nazir se rase, puis se fait asperger aux 3e et 7e jours, l'ordre des jours déjà observés se trouvera renversé par ce fait ; la période ne recommencera qu'après la pureté et après l'apport des sacrifices.

Un vieillard demanda à R. Yoḥanan : Si un fragment de cadavre équivalent à la grandeur d'une olive rend impur, ne va-t-il pas sans dire qu'un mort entier rend impur (Pourquoi donc le texte mischnique parle-t-il des deux) ? C'est dit, répond R. Yoḥanan, pour englober dans la même règle un avorton, qui, tout en étant un corps entier, est parfois plus petit qu'une olive. Le vieillard adressa ensuite une autre demande : Si un membre isolé d'un cadavre rend impur, ne va-t-il pas sans dire qu'un mort entier rend impur ? On a voulu par là, répondit R. Yoḥanan, étendre la règle à l'avorton dont les membres ne sont pas encore solidifiés (car, en raison de leur mollesse, ils ne portent pas encore le nom de membres). Quoi ! s'écria R. Yossé, ce vieillard est-il si peu instruit qu'il ne sache pas poser des questions ? Du moment qu'il a posé la première question, qui a été résolue, il n'aurait pas dû poser la seconde question (résolue de même). Ou bien encore, s'il a voulu poser deux questions, il aurait dû commencer par la seconde, puis passer à la première. Les disciples de R. Yossé b. Ḥalafta formulèrent seulement la seconde question, non la première ; car, dès que le premier point fut résolu, en disant qu'il peut

1. V. tr. *Edouyoth*, VI, 3.

y avoir un mort inférieur à la grandeur d'une olive, il devint non moins certain de résoudre la seconde question, en notant qu'il peut y avoir tel mort dont les membres n'ont pas encore été consolidés (tel que l'avorton). R. Mena dit à R. Ḥiskia : tu te souviens que R. Jacob b. Aḥa a occupé la chaire ici (dans cette salle d'étude), et les deux questions ont été soulevées par ledit vieillard au sujet de l'impureté communicable par le séjour sous une même tente[1] ; or, dans quel but s'était-il informé ? N'était-ce pas pour qu'en conséquence le Nazir doive se raser? On peut aussi déduire la corrélation des sujets, de ce que R. Yoḥanan a dit : J'avais d'abord cru qu'un avorton ne donne pas l'impureté légalement ; mais, de ce que pour eux la mère en couches est tenue d'observer les jours de pureté[2] (comme pour un enfant né viable), cela prouve que la présence d'un avorton mort donne une impureté légale. — On a enseigné que R. Simon b. Yoḥaï dit : On a dit qu'un fragment de reptile de la grandeur d'une lentille suffit à rendre impur, parce que c'est la mesure qu'il a en naissant. R. Judan demanda : Pourquoi alors un mort ne rend-il pas impur même en étant inférieur à la grandeur d'une olive, comme R. Yoḥanan a dit d'englober dans cette mesure l'avorton inférieur à une olive, de même que pour une bête morte le fragment rend impur s'il a la taille d'une fève, selon l'avis de R. Ḥanina qui dit avoir vu un avorton de veau de la forme d'une fève dans l'ovule? D'où vient cette opinion ? J'énonce là de simples explications[3] ; à toi de les interpréter, et tu seras récompensé.

Qu'appelle-t-on partie molle ? La chair d'un cadavre qui s'affaisse (tombe en décomposition), ou l'humeur (sérosité) qui s'en écoule et devient solide. Est-ce à dire qu'une telle chair, aussi longtemps qu'elle est encore dissoute, ne rend pas impur? R. Ḥanina n'a-t-il pas dit au nom de R. Ḥelbo que si l'on a fait fondre (dissoudre) un morceau d'un mort, on devient impur à ce contact, mais si l'on fait le même acte après avoir coupé le mort en petites parts (inférieures à une olive), on reste pur? R. Judan et R. Yossé justifient diversement cet enseignement : d'après l'un, le fait de la solidification se rapporte seulement à

1. Voir tr. *Oholoth*, II, 1. 2. Cf. tr. *Nidda*, III, 5. 3. C'est la réponse de R. Simon b. Yoḥaï, dit le *Pné-Mosché*. Dans les notes marginales sur ce passage écrites par *Lonzano* (éditées par S. Buber dans le recueil *Haassif*, an II, 1885, p. 326), ce talmudiste s'étonne de l'interprétation, vraiment hardie pour son temps, qu'en donne l'auteur des *Schilté ha-Guiborim*, qui a lu *Amouna* au lieu d'*Amina* dans le texte, et s'exprime ainsi (p. 97) à ce propos : « Est-ce que les explications midraschiques forment un « article de foi » ? Il résulte donc de là que nos sages n'ont pas prétendu énoncer le *Midrasch* (les interprétations d'exégèse) comme un sujet de croyance, ou un principe de foi ; c'est seulement une des nombreuses manières d'expliquer la Bible et ses difficultés.» Lonzano cherche, sans trop y réussir, à amender cette observation, et le super-commentaire de M. Buber, tout en insistant sur les détails de lecture d'un mot douteux, ne fait que corroborer implicitement le sens général, contre lequel il semble vouloir entrer en lutte, rappelant en passant la leçon confirmative *Amina*, donnée par De' Rossi, dans son *Meor 'Enaïm*, ch. XV, qui se retrouve en effet dans les bonnes éditions, depuis celle de Venise jusqu'à celle de Jitomir.

la sérosité qui découle du cadavre, non au corps ; d'après l'autre, comme en raison de l'état liquide l'humeur ne peut se mesurer, on suppose la solidification pour savoir s'il y a cette grandeur d'une olive ; mais dès que l'on sait estimer cette quantité, il y aura propagation d'impureté même pour l'humeur à l'état de solution. On a enseigné[1] : Selon R. Yossé, la chair d'un cadavre desséché, qui tout en étant maintes fois trempé dans un liquide ne reprend pas son aspect primitif, ne communique pas d'impureté. Pourquoi R. Yossé professe-t-il cet avis (opposé à celui de autres sages)? N'est-ce pas par déduction de la règle à l'égard de la bête morte[2], que l'on connaît la loi de l'impureté par contact d'un mort ; or, comme pour la bête morte le fragment une fois desséché ne donne plus de l'impureté, il en sera de même du fragment d'un mort desséché. R. Amé demanda : puisqu'il est tenu compte de l'analogie avec la bête morte, aussi bien que cette dernière même lorsqu'elle commence à sentir mauvais ne communique pas d'impureté, lorsqu'un cadavre humain sent mauvais il ne rend pas non plus impur ? Et faut-il en conclure que, selon R. Yossé, la chair en décomposition n'est pas un cas d'impureté ? Non, car on trouve un enseignement qui dit expressément qu'en ce cas, selon R. Yossé, il y a propagation d'impureté (et l'analogie ne porte pas sur ce point). Les compagnons d'étude objectèrent ensuite devant R. Yossé : puisque pour la bête morte il ne saurait être question de pourriture[3], ne devrait-on pas (par analogie) s'exprimer de même au sujet d'un cadavre humain ? C'est que, fut-il répondu, R. Yossé n'établit pas d'analogie entre la bête morte et le cadavre humain pour les ossements, mais seulement au sujet de la chair ; or, pour la chair il n'y a pas de « pourriture », comme elle existe à l'égard des ossements, puisqu'il est dit (Proverbes, XIV, 30) : *la jalousie est la « pourriture » des os*. R. Yanaï dit de conclure des mots (Nombres, XIX, 18), *ou s'il a touché à un tombeau*, que si même on a touché la tombe d'Adam le premier homme, on devient impur à ce contact. Les compagnons d'étude disent d'interpréter les mots bibliques précités, en retournant les lettres du mot QÉBER (tombe) pour les lire : RÉQEB (pourriture), afin d'établir l'analogie entre ces deux idées et conclure à l'égalité d'interdit. En effet, Bar-Qappara a enseigné : soit par l'une, soit par l'autre, on devient impur. R. Judan b. Pazi dit : le Seigneur [béni soit-il] a pris une pelletée de terre à l'emplacement sur lequel devait figurer plus tard l'autel du Temple, et avec elle créa le premier homme, en s'écriant : Puisse l'homme, en étant créé à l'aide de ce sol qui sera plus tard consacré, y trouver un appui moral. C'est pourquoi il est dit (Genèse, II, 7) : *L'éternel Dieu forma l'homme en prenant de la poussière de « la terre*[4] » (cette dernière, ainsi déterminée, doit faire allusion à un sol spécial) ; et d'autre part il est dit (Exode, XX, 21) : *Tu m'érigeras un autel en terre*. Or,

1. Tr. *Nidda*, VII, 1. 2. V. Siffri, section *Houqath*, n° 127 et 130. 3. Ce terme n'est applicable qu'à l'homme, dit le commentaire *Pné-Mosché*. 4. Cf. Midrasch Rabba sur Genèse, ch. 14.

comme dans ce dernier texte biblique il y a corrélation entre la terre et l'autel, il faut aussi la supposer dans le premier des versets précités.

Il est écrit aussi (Genèse, VI, 3) : *Ses jours étaient de cent vingt ans* ; cependant, puisqu'Adam a vécu près de mille ans, comment la Bible dit-elle que « ses jours étaient de cent vingt ans » ? C'est une allusion à ce fait qu'au bout de 120 ans de sépulture, la dépouille mortelle d'Adam se trouvait réduite par la décomposition à une pelletée. Mais, fut-il objecté (contre l'adoption d'une telle mesure), est-ce qu'au bout de 120 ans de sépulture du géant Og, roi de Basan, aussi bien que d'un enfant âgé d'un jour[1], la dépouille mortelle sera réduite à la même mesure uniforme d'une pelletée? (Cette objection reste sans réponse). La mesure à laquelle est réduite le corps décomposé peut tenir dans l'espace compris entre la naissance des doigts et leur extrémité ; tel est l'avis de R. Méir. Selon les autres sages, c'est la mesure d'une grande main pleine. R. Zeira ou R. Ḥiya au nom de R. Méir montrait lui-même quelle était la mesure admise par R. Méir (la grandeur des doigts), et quelle était la mesure admise par les autres sages (la main pleine).

Quel est le mort qui représente (sans mélange) sa dépouille réduite par la décomposition (et rende impur)? Celui qui a été enterré nu[2] dans une bière de marbre, ou mis sur un dallage de pierres, ou sur une planche (tabula) de marbre ; mais s'il a été enterré avec son vêtement dans une bière de bois, ou sur une tablette de bois, ce n'est pas là une réduction seule du corps (rendant impur), mais une addition de terre sépulcrale, et il faut par conséquent un peu plus que ladite mesure. R. Yoḥanan dit : dès qu'un corps étranger, si petit qu'il soit, a été enterré en même temps, il n'a pas le caractère contaminant du corps réduit. R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan : Lorsque deux cadavres ont été enterrés l'un à côté de l'autre, ils sont considérés comme ayant apporté un mélange étranger de l'un à l'autre ; car, en tous cas, on ne saurait affirmer que l'un a reçu une partie de mélange, non l'autre (et, par conséquent, ils ne rendent pas impur par leur contact). Mais, objecta R. Aba b. Nathan à R. Yassa, suppose le cas où l'on aura apporté une demi-mesure de corps réduit d'un mort, et autant de corps réduit d'un autre, qu'ensuite l'on a réunies ; cet ensemble n'a-t-il pas le caractère contaminant ? Pendant que R. Yassa réfléchissait à cette objection, il voyait rire R. Aba b. Nathan (de ce que l'objection restait sans solution) ; R. Yassa se fâcha contre son interlocuteur, qui en mourut. Ainsi, s'écria R. Yossa (un homonyme), un savant homme est parti, sans que nous ayons su son avis à cet égard. Quelle est en somme la règle en cas de mélange des restes de deux morts ? (En ce cas n'y a-t-il pas contamination ?) Voici la distinction : pour deux morts couchés côte-à-côte, il n'y a pas de quoi remplir ladite mesure avec la réduction d'un seul corps (en raison du mélange immédiat) ; tandis qu'ici, lorsqu'on a pris deux demi-mesures de deux corps enterrés séparément, il y avait de quoi constituer de chaque côté ladite mesure réglementaire (et, dès lors, il y a pro-

1. Tossefta au tr. *Oholoth*, ch. 2. 2. Ibid.

pagation d'impureté). Si le corps, au moment de l'ensevelissement, avait déjà un pied coupé depuis la cheville et au-dessus (il est défectueux d'un membre), il ne sera pas considéré comme corps réduit (et ne propagera pas d'impureté) ; mais s'il manque seulement à ce corps la partie du pied depuis la cheville et au-dessous, il conserve le caractère d'un entier (et devient contaminant). Si la plante du pied (détachée d'avance) a été ensevelie avec le corps, elle est considérée comme un élément étranger ; si c'est la partie du pied depuis la cheville et au-dessus, ce n'est pas un corps étranger (et il contaminera). Les compagnons d'étude demandèrent en présence de R. Samuel b. Abdima : si l'on considère comme un corps étranger toute parcelle du pied provenant depuis la cheville et au-dessous, même lorsque cette partie n'a pas été détachée du corps, faut-il aussi la considérer comme ayant été découpée d'avance et constituant un mélange étranger ? Non, puisqu'elle est adhérente, l'ensemble constitue un corps entier (avec ses conséquences légales). S'il ne manque au corps qu'une partie de membre, le considère-t-on aussi comme défectueux et n'ayant pas le caractère contaminant ? On peut conclure qu'il n'a pas ce caractère, puisqu'il est dit : S'il manque une parcelle d'un corps, celui-ci n'a pas le caractère contaminant ; il n'entraîne pas la nécessité de déplacer en même temps sa couche de terre (comme c'est l'usage d'ordinaire[1]), pas plus que l'on n'observera à son égard la règle « du voisinage des tombes » (en vertu de laquelle on enterre sur place un mort abandonné). R. Yoḥanan demanda : de combien devra être la défectuosité, pour que le corps soit dépourvu du caractère contaminant ? Ce sera conforme à ce qui a été enseigné ailleurs[2] : Une quantité telle, que si on l'enlevait d'un être vivant, celui-ci en mourrait, constitue la défectuosité qui met obstacle à la propagation de l'impureté ; la même quantité sera adoptée ici. Mais n'arrive-t-il pas que si l'œsophage est troué, bien qu'il ne manque rien, on ne peut plus vivre ? Il faut dire qu'il y a seulement défectuosité réelle lorsqu'il manque un membre, comme il vient d'être dit : Si le pied se trouve avoir été détaché du corps avant l'ensevelissement et qu'il manque depuis la cheville et au-dessus, le corps n'a plus de caractère contaminant ; si c'est depuis la cheville et au-dessous, il a ce caractère ; lorsque le pied (détaché) a été enterré en même temps, s'il n'est détaché que depuis la cheville et au-dessous, on considère cette plante de pied comme un corps étranger (qui met obstacle à la contamination) ; mais si c'est depuis la cheville et au-dessus, ce n'est plus un corps étranger.

Est-ce que l'avorton enterré a un caractère contaminant ? D'après celui qui est d'avis qu'un quart de *loug* de sang qui se serait écoulé de ce corps rend impur[3], le contact même de l'avorton rend certes aussi impur ; mais d'après celui qui n'est pas d'avis d'accorder au quart de mesure d'un tel sang le caractère contaminant (savoir selon R. Akiba, l'interlocuteur des autres sages), quelle est la règle pour le contact de l'avorton entier ? On peut conclure la réponse de ce qu'il est dit[4] : La poussière provenant des monticules de terre est

1. Ci-après, III, 9. 2. Tr. *Oholoth*, II, 3. 3. Ibid. 4. Tossefta au même

impure ; et pourquoi cela ? Parce que les femmes y enterrent leurs avortons[1] (c'est donc que ces derniers, à l'état décomposé, communiquent l'impureté). Mais, observa R. Judan, père de R. Mathnia, ne peut-on pas donner pour raison que les lépreux y enterrent les membres gangrenés (détachés de leur corps), et peut-on dire de ces derniers que leur décomposition rend impur ? (Ne vient-il pas d'être dit que les membres isolés n'ont pas ce caractère) ? La raison d'impureté est donc différente : c'est la crainte du contact d'un ossement, fût-il petit comme un grain d'orge (mais l'avorton réduit par la pourriture ne rend plus impur). Mais n'a-t-on pas enseigné[2] : Si l'on a pris de la poussière d'un tel monticule sur laquelle on a adossé d'autre terre, celle-ci reste pure ? (Est-ce que l'on n'éprouve pas la crainte du contact) ? On peut expliquer cet enseignement (au sujet de l'adossement), en disant qu'il est conforme au suivant, où il est dit : Lorsqu'on a déplacé de la terre du monticule, elle reste impure ; selon R. Simon b. Gamaliel, elle ne l'est plus ailleurs (la question de décomposition n'est pas en cause).

R. Simon b. Eléazar dit (au sujet de l'impureté par la présence de l'épine dorsale, ou du crâne d'un mort) que notre mischnâ est conforme à l'opinion de R. Simon, énoncée dans l'enseignement suivant[3] : Lors même que l'épine dorsale, ou le crâne, se trouverait écrasé comme de la bouillie, ou réduit en miettes, l'impureté se propagera, parce que la tombe réunit en réalité ces fragments, et l'homme qui est en contact avec eux se trouve contaminé comme sous une tente déjà impure. La Mischnâ dit ensuite que le Nazir devient impur en présence d'une demi-mesure d'ossements et d'autant de sang (réunis) : c'est l'avis de Eléazar b. Azaria, car on a enseigné[4] que R. Eléazar dit : En principe, les tribunaux étaient divisés sur cette question, et selon les uns on avait décidé qu'un quart de mesure, soit de sang, soit d'ossement, constitue l'interdit pour toutes sortes de consécrations, qu'il s'agisse de celle du Nazir, ou de celle du cohen qui devra manger de l'oblation, ou d'autres saintetés ; selon d'autres, la demi-mesure constitue l'interdit en ce cas ; mais les colléges suivants ont décidé que le quart de la dite mesure constitue l'interdit à l'égard du cohen qui devra consommer de l'oblation ou des saintetés, et la demi-mesure sera interdite au Nazir comme à tous les autres qui se présentent au Temple (et doivent être purs). R. Jacob b. Idi ajoute au nom de Simon : c'est une tradition apprise de la bouche des prophètes Ḥagaï et Malakhi, que, pour le Naziréat, la demi-mesure constitue l'interdit.

3. Au contraire, pour la toiture composée de branchages[5], ou pour les brèches des murs[6], ou le champ de division (comprenant des os de mort), ou aux pays païens, ou le couvercle, ou les côtés, ou un quart de mesure de sang, ou une tente couvrant la même quantité impure, ou les

traité, ch. 16. 1. Cf. B., tr. *Kethouboth*, fol. 20b. 2. Tossefta, ibid. 3. Tossefta, même traité, ch. 2. 4. Tossefta, ibid., ch. 5. 5. S'il se trouve au-dessous un fragment de mort, et le Nazir ignore s'il a passé auprès, ou non. 6. Doute analogue sur la présence d'une impureté.

vases ayant touché le mort, ou pour le temps du compte (les 7 jours après la guérison d'une lèpre), ou ceux de l'achèvement (pour le même mal), en aucun de ces cas le Nazir ne se rase, ni se fait asperger les 3e et 7e jours, ni annule les jours précédents de la période d'abstinence. Il recommence aussitôt après à compter la période, sans avoir à offrir le sacrifice de pureté. En vérité, il est dit : les jours d'observance pour gonorrhée d'homme ou de femme, ainsi que ceux pendant lesquels le lépreux sera enfermé, comptent dans le nombre exigible pour un Naziréat.

Dans quel sens faut-il expliquer la déduction contradictoire (énoncée après) à tirer de la présente Mischnà et de celle qui la précède ? Selon R. Yoḥanan, on adoptera à cet égard l'opinion la moins grave ; selon R. Simon b. Lakisch au contraire, on adoptera la mesure la plus sévère. On applique une telle déduction au cas où le Nazir se trouve en présence d'un membre détaché, soit d'un mort, soit d'un vivant, sur lequel il n'y a pas de la chair en quantité notable (dont la présente Mischnâ ne parle pas, tandis que la précédente le cite, si la quantité est suffisante comme cause de rupture d'une période d'abstinence) : selon R. Yoḥanan, de ce que précédemment la présence d'un membre couvert de chair suffisante constitue l'interdit, celui-ci n'existe pas en cas de chair insuffisante ; selon Resch Lakisch, comme le cas de chair insuffisante n'est pas énoncé ici à titre de cas permis, on déclare que c'est aussi une cause d'interdit pour le Nazir. R. Yossé objecta à ce dernier : on sait, pour l'ossement, qu'il propage l'impureté s'il a au moins la grandeur d'un grain d'orge, par déduction de l'expression biblique (Nombres, XIX, 16) : *ou à l'os d'un homme* ; comment donc se fait-il que d'ordinaire on adopte comme mesure minimum le grain d'orge, tandis qu'ici tu prétends qu'une quantité même moindre peut entraîner l'impureté ? C'est que, dit R. Samuel b. Abdima, ce même verset a aussi le terme « ou à un cadavre », terme général applicable à une parcelle quelconque, par exemple, le membre détaché, soit d'un mort, soit d'un vivant, qui n'est pas revêtu d'une quantité notable de chair.

R. Yoḥanan dit : bien que l'impureté provenant « d'une toiture de branchage, » ou « de la brèche d'un mur » constitue légalement l'interdit au point que le Cohen atteint de ce contact ne pourra pas manger d'oblation [1], elle ne fait pas interrompre une période de Naziréat. R. Jérémie objecta : A quel point du vue la dite impureté est-elle un interdit légal pour l'oblation ? Il ne saurait s'agir de brûler cette dernière, puisque la combustion est obligatoire même en cas d'impureté douteuse, par ordre rabbinique ? C'est qu'il s'agit de la pénalité des coups de lanière à encourir au cas où le cohen aurait consommé en cet état. R. Yossé de Sidon a énoncé devant R. Jérémie l'enseignement suivant [2], qui est en opposition avec l'avis de ce rabbin (et n'impli-

1. Cf. J., tr. *Schebouoth*, II, 1. 2. Cf. ci-après, § 4, fin ; Siffra sur Lévitique, ch. 12.

que pas la dite pénalité) : Pour toute impureté provenant du contact d'un mort, dont la présence cause la rupture du Naziréat, on est condamnable en entrant dans cet état au Temple ; mais si la dite impureté (moins grave) n'a pas la même conséquence de rupture, elle ne provoque pas de culpabilité à l'égard de celui qui entre au Temple en cet état. R. Yoḥanan dit : le Nazir est tenu aussi de se raser (de recommencer la période d'abstinence interrompue) s'il a contracté une impureté par le séjour sous le branchage touffu d'un espace de quatre palmes carrés [1]. R. Yossa dit au nom de R. Yoḥanan : lorsque le Nazir se tient en ayant une main (ou un côté) sous le dit abri contenant l'impureté, et l'autre main placée au dessus, il ne sera pas tenu de se raser (d'interrompre la période et la reprendre plus tard). R. Yossé objecta contre cette opinion : Si le dit abri constitue une tente au point de vue de l'impureté, cette dernière devrait être réelle, même en n'y étant que par un côté ? Si au contraire le dit abri n'englobe pas complètement l'impureté parce qu'on n'est pas en entier au dessous, il ne devrait pas non plus former séparation et ne pas épargner l'impureté au delà? R. Yoḥanan répond (par analogie) : Si le mort est à la maison, et le Nazir sous un lit, le Nazir est tenu de se raser ; à plus forte raison est-il tenu de se raser lorsqu'il se trouve dans la maison, et le mort est sous le lit. R. Yoḥanan dit : Si un mort et le Nazir se trouvent abrités ensemble sous le même lit (constituant une tente au-dessus de l'impureté), ou s'ils sont ensemble sous le large ventre d'un chameau, ou sous les parois du seuil de la maison, ou sous le porche d'entrée, μέλαθρα, le Nazir ne sera pas considéré comme impur ni tenu de se raser (pour renouveler sa période d'abstinence), pas plus qu'il n'y a propagation d'impureté sous aucun abri servant seulement à protéger contre le dehors (sans être clos). Lorsque Hiskia l'entendit, il s'écria : « autant dire que l'on déclare purs les morts » (selon lui, ce sont de vraies tentes, avec leur conséquences légales). — R. Yoḥanan dit: Si le mort est dans la maison et le Nazir est dans la pièce d'intérieur (triclinium), le Nazir devra se raser (se considérer comme devenu impur en se trouvant sur le lieu de passage de l'impureté), et à plus forte raison y sera-t-il contraint si le mort est dans la pièce d'intérieur et lui Nazir est dans la maison. R. Mena objecta (contre cet à-fortiori de R. Yoḥanan) : Si la pièce d'intérieur formant enclos sur l'impureté laisse échapper l'impureté au dehors, admettra-t-on aussi qu'elle attirera à elle l'impureté sise dans le reste de la maison ? Donc, on a parlé d'a fortiori parce que dans la première hypothèse on ne suppose pas l'absorption de l'impureté par la pièce d'intérieur, attirée du reste de la maison ; est-ce à dire alors que l'impureté a disparu, et pourquoi imposer au Nazir de recommencer la période d'abstinence? Il s'agit, dit R. Yoḥanan, du cas où l'impureté se trouve dans la partie d'un mur tourné vers l'extérieur de la maison et dont l'autre moitié est sise à l'intérieur [2], de sorte que la maison n'est pas en contact avec l'impureté ; le Nazir qui se trouve placé au dessus de ce mur, quoi-

1. Un tel espace constitue une tente, propageant l'impureté. 2. V. tr. *Oholoth*, VI, 3.

qu'au dehors, sera tenu pour impur et devra se faire raser (pour renouveler la période d'abstinence). R. Yoshia dit [1] : Si une impureté se trouve enfouie dans le sol de la maison qu'habite un Nazir, celui-ci sera tenu pour impur et devra se raser (pour renouveler la période). R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Oschia : Si même la majeure partie du corps et le plus grand nombre des membres d'un mort se trouvent dans une maison (sans constituer, à l'état décomposé, la mesure prescrite), le Nazir ne deviendra pas impur à leur contact et ne sera pas tenu de se raser.

« En vérité il est dit, etc. » (selon les termes de notre Mischnâ) : c'est conforme à ce que dit R. Eliézer [2], qu'en tous lieux où l'on emploie l'expression « en vérité », on a en vue une doctrine qui remonte par tradition à Moïse sur le Sinaï. — Il est dit (Nombres, VI, 12) : *les premiers jours tomberont, car le Nazir est devenu impur* ; ce dernier terme superflu est une allusion à ce qu'il faut défalquer de la période les jours consacrés au cérémonial de la fin (dont parle la Mischnâ). Pourquoi alors ne pas renverser toute la période d'abstinence, y compris aussi les *premiers* jours ? C'est que la période entière sera seulement ruinée s'il s'agit du contact d'un mort. Pourquoi les jours du compte supplémentaire ne figurent-ils pas pour la période totale ? Car si l'on admet dans ce nombre les jours auxquels le lépreux enfermé (douteux) rend impur par contact ce surquoi il est assis ou couché, à plus forte raison, devrait-on admettre les jours auxquels ce degré d'impureté par propagation n'a plus lieu [3] (comme pour le Nazir) ? Pourquoi donc notre Mischnâ dit-elle que ces jours ne comptent pas ? C'est que, répond Rabbi au nom de R. Simon b. Lakisch, comme il est écrit (ibid. 5) : *Il laissera croître les boucles de sa chevelure*, on comptera dans la période du Naziréat les jours auxquels « croissent les boucles de la chevelure », non ceux où ils ne croissent pas, de suite après l'acte de se raser. On sait ainsi qu'il faut défalquer de la période les jours où le Nazir se rase ; mais d'où sait-on que l'on ne compte pas non plus les jours de « l'achèvement » ? On le déduit, répond R. Yohanan au nom de R. Yanaï, de ce qu'il est écrit (ibid. XII, 12) : *Ne sois pas comme un mort* [4], (par analogie entre le lépreux certain et un mort) ; or, comme le Nazir doit défalquer les jours d'impureté par contact d'un mort, on n'admettra pas non plus les jours analogues à ceux où le lépreux est enfermé par doute. Un disciple de l'école de Rabbi énonça cette opinion de R. Yoḥanan devant R. Simon b. Lakisch, qui ne l'accueillit pas, en objectant ceci : tantôt on déduit de ce verset qu'il faut défalquer les jours douteux où le lépreux est enfermé, tantôt on en conclut de l'appliquer aux jours d'impureté certaine. C'est impossible ; il est donc certain que R. Yoḥanan a conclu du verset (précité) « ne sois pas comme un mort », et de l'expression « qu'elle soit enfermée », qu'à l'instar du nombre des jours de pureté pour un mort, qui est de

1. Ci-après, IX, 2, fin. 2. Cf. p. ex. J., tr. *Troumoth*, II, 1 (t. III, p. 19). 3. Tr. *Neganim*, XIV, 3. 4. Le sens habituel, dont l'exégète se détourne ici, est : *Apathique*, insensible, Cf. tr. *Moëd qaton*, III, 5 (t. VI, p. 333).

sept, celui de la clôture pour doute de lèpre est aussi sept (rien de plus).

4 R. Eliézer dit au nom de R. Josué [1] : toute impureté causée par un mort pour laquelle le Nazir est tenu de se raser (et recommencer la période d'abstinence) entraîne une culpabilité, si, en cet état, l'on pénètre au Temple. Celle qui au contraire ne contraint pas le Nazir à se raser n'entraîne pas non plus la culpabilité pour celui qui, en cet état, pénètre au Temple. Toutefois, dit R. Meir, cette impureté ne doit pas être moindre que celle du reptile (celui qui entre au Temple en cet état est coupable). Voici, dit R. Akiba, quel raisonnement j'ai tenu devant R. Eliézer : puisque, pour un os de mort, équivalent à un grain d'orge, l'homme ne devient pas impur en se trouvant sous la même tente, mais le Nazir est tenu de se raser en y touchant, ou en le portant, à plus forte raison pour un quart de mesure du sang d'un mort, qui provoque l'impureté d'un homme ordinaire se trouvant sous la même tente, le Nazir est tenu de se raser en y touchant ou en le portant. Qu'est-ce cela, Akiba? me répliqua R. Eliézer, en ces questions on ne raisonne pas par *a fortiori*. Lorsque je vins ensuite exposer mon sujet d'étude devant R. Josué [2], il me dit : Tu t'es bien exprimé (avec perspicacité) ; seulement, les sages ont en effet adopté pour règle de ne pas déduire de telles déductions.

On a enseigné ailleurs [3] : « Il arrive parfois que, de deux objets devenus impurs par contact d'un mort, l'un reste impur pendant sept jours, et l'autre le sera seulement jusqu'au soir du premier jour. D'autres fois, sur trois objets devenus impurs au contact d'un mort, deux restent impurs pendant sept jours, et le troisième l'est seulement jusqu'au soir. D'autres enfin, sur quatre objets devenus impurs au contact d'un mort, trois restent impurs pendant sept jours et le quatrième l'est seulement jusqu'au soir du premier jour. Voici comment cela arrive pour deux objets contaminés au contact d'un mort : l'homme qui touche directement le mort reste impur pendant sept jours : mais l'homme qui touche celui-ci (premier degré dérivé) sera seulement impur jusqu'au soir. De même pour trois objets etc. » R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï [4] : tous les cas qui viennent d'être énumérés sont considérés comme des impuretés d'ordre légal (entraînant la propagation impure jusqu'au 4e degré dérivé) au sujet de l'oblation ; mais pour l'entrée au Temple, on n'est coupable qu'au second degré d'impureté par contact à un premier degré dérivé, car il est écrit (Nombres, XIX, 20) : *Si un homme est devenu impur et ne se purifie pas* (avant d'entrer au Temple), il sera exterminé ; celui qui est soumis à la purification par les cendres de pureté (jusqu'au second degré) serait coupable s'il entrait

1. V. tr. *Pesahim*, VIII, 8 (t. V, p. 133). 2. Même procédure au tr. *Yebhamoth*, XVI, 7. 3. Tr. *Oholoth*, I, 1. Cf. Midrasch Rabba sur Genèse, ch. 100. 4. Cf. J., tr. *Sota*, V, 2.

en cet état au Temple ; mais celui qui n'y est pas soumis n'est pas coupable en y entrant. Mais, fut-il objecté, si un homme touche à des ustensiles qui ont touché un mort, il devra être purifié par les dites cendres, bien qu'il soit au troisième degré? (N'est-ce pas contraire au précédent avis de restreindre le devoir de purification aux deux premiers dégrés?) R. Abin b. Ḥiya répond au verset précité, il est question seulement de l'homme devenu impur au contact d'un autre homme (devant entraîner la culpabilité de celui qui entrerait comme tel au Temple), non d'une impureté contractée au contact d'ustensiles. Il résulte donc de l'avis de R. Abin b. Ḥiya que celui-là seul qui a touché l'impureté première est coupable s'il entre au Temple, puisqu'il résulte du texte biblique que si même un homme a touché un autre homme impur, on sera seulement coupable au contact de la première impureté ; de même ici on sera seulement coupable pour le premier contact (s'agit-il, ou non, de vases). R. Yossé dit : l'homme (second) n'est pas coupable d'entrer au temple s'il a touché quelqu'un qui a déjà pris le bain de purification (et sera complètement pur le soir) ; mais si cet homme ne s'est pas encore purifié, il est dans l'état primitif d'impureté (avec toutes ses conséquences), conformément à l'avis de Rabbi, qui a dit : tous les gens impurs restent en cet état, jusqu'à ce qu'ils aient passé par l'eau du bain. R. Ila dit : Il y a culpabilité si l'homme même que l'on touche a touché le mort (non pour avoir touché des vases contaminés [1]). Il a émis cette opinion et l'a justifiée par ce motif : comme est il écrit (ibid.) : *Si un homme devient impur*, il s'agit seulement d'une impureté contractée au contact d'un homme. N'y a-t-il pas lieu alors de l'étendre à un troisième degré (en supposant l'intermédiaire d'un homme qui avait touché un vase contaminé)? Non, c'est comme l'a dit R. Abin b. Ḥiya, il s'agit de l'impureté d'un homme contaminé par un autre homme (lui-même impur par un mort), non d'un homme contaminé par un ustensile. R. Zeriqan dit au nom de R. Hamnona : un enseignement émis ailleurs conteste l'opinion de R. Ila : si un ustensile, est-il dit [2], est composé à moitié de terre (argile) et à l'autre moitié d'excrément roulé, on ne sera pas coupable lorsqu'à la suite d'un tel contact contaminé par un mort on est entré au Temple. Or, on échappe à la propagation, parce que la moitié seule de la matière employée est de la terre ; mais si le vase était entièrement composé de terre, l'homme mis en contact avec lui serait impur, et par suite, coupable en cas d'entrée au Temple ; et qui devient coupable? N'est-ce pas celui qui a touché ces vases devenus impurs par contact, ou l'homme impur au second degré par contact d'un vase impur comme premier degré? On peut justifier cet enseignement, dit R. Pinḥas devant R. Yossé, en supposant qu'il s'agit du cas où l'homme a jeté directement dans le Temple le vase impur (alors, il est coupable, en raison du premier degré d'impureté). Mais, fut-il objecté, comment un tel homme peut-il être coupable d'avoir jeté un effet?

1. Contrairement à l'avis de R. Yohanan, qui condamne, même pour ce dernier contact, celui qui en cet état entre au Temple. 2. Tossefta au tr. *Kélim*, ch. 1.

N'est-ce pas à ce sujet qu'il a été enseigné[1] : faute de s'être lavé le corps avant d'entrer au temple, on est passible de la pénalité du retranchement en y pénétrant, et l'homme revêtu d'habits impurs est passible de la pénalité de 40 coups de lanière ? Il est coupable pour avoir fait entrer (jeté) au Temple des vêtements impurs. R. Éléazar b. Yossé dit devant R. Yossé : nous avons aussi appris un avis confirmatif de la première opinion (conforme à celle de R. Abin et R. Ila, qu'au premier degré seulement d'impureté on est coupable d'entrer au Temple, non au second), car on a enseigné : R. Éléazar dit au nom de R. Josué que pour toute impureté par contact d'un mort, qui suscite au Nazir l'obligation de se raser (d'interrompre la période d'abstinence), on est coupable d'entrer au Temple en cet état; lorsque l'impureté par contact d'un mort n'a plus le degré de gravité qui entraîne l'interruption de la période du Naziréat, on n'est pas coupable d'entrer en cet état au Temple (comme p. ex. s'il y a eu l'intermédiaire d'ustensiles contaminés). Ainsi, pour le premier degré d'impureté contracté, qui oblige le Nazir de se raser, on sera coupable d'entrer en cet état au Temple ; tandis que pour le second degré d'impureté, qui n'impose pas au Nazir l'obligation de se raser (de recommencer sa période), on ne sera pas coupable d'être entré en cet état au Temple. R. Yoḥanan dit : la règle énoncée par la Mischnâ a besoin d'être appliquée, non au contact direct d'un mort, mais à ce qui en est sécrété, savoir au quart de loug de sang, ou au quart de cab (autre mesure) d'ossements ; comme pour ceux-ci le Nazir n'est pas tenu de se raser (de renouveler la période d'abstinence), on ne sera pas non plus coupable d'entrer en cet état au Temple ; mais pour la demi-mesure des mêmes objets[2], le Nazir est tenu de se raser, et de même on sera coupable d'entrer au Temple après un tel contact. On avait supposé que la discussion entre R. Yoḥanan et R. Ila porte seulement sur la question d'obligation du sacrifice d'expiation à offrir si l'on est entré au Temple en cet état douteux d'impureté par mégarde (le différend porte sur le second degré par intermédiaire d'un vase); mais en cas d'acte conscient, tous s'accordent à imposer au délinquant la pénalité des coups de lanière, même au troisième et jusqu'au quatrième degré d'impureté[3]. Toutefois, R. Yossé de Sidon a énoncé devant R. Jérémie un enseignement qu'il oppose à ce dernier, savoir : toute impureté d'un mort pour laquelle le Nazir est tenu de se raser, est un obstacle à l'entrée en cet état au Temple ; mais toute impureté du même genre moins grave, pour laquelle le Nazir n'est pas tenu de se raser, n'entraîne pas la culpabilité de celui qui entrerait en cet état contaminé au temple (et il ne sera passible d'aucune pénalité, ni sacrifice, ni coups). R. Yossé b. R. Abou dit qu'il n'y a pas d'objection à tirer de notre Mischnâ, car R. Yanaï et R. Yoḥanan ont déjà exposé que la règle énoncée par la Mischnâ s'applique à l'impureté contractée par contact de la sécrétion d'un mort (non de celui-ci directement) : pour le quart de mesure du sang ou des ossements, le Nazir n'est pas tenu de se

1. Torath Cohanim, sur le verset précité. 2. V. ci-dessus, § 2, fin. 3. Cf. tr. *Oholoth*, ibid.

raser, et de même celui qui entre en l'état d'un tel contact au Temple ne sera pas coupable ; mais pour la demi-mesure des mêmes objets, le Nazir est tenu de se raser, et de même celui qui entre en cet état au temple sera coupable.

## CHAPITRE VIII

1. Lorsque quelqu'un dit à 2 Nazirs : « j'ai vu l'un de vous devenir impur, mais je ne sais lequel de vous deux c'était », ils devront se raser et offrir deux sortes de sacrifices, pour l'impureté de l'un et la pureté de l'autre, en disant ceci : « Si je suis l'impur, le sacrifice d'impureté est pour moi, et celui de la pureté est pour toi. Si au contraire, je suis pur, le sacrifice de la pureté est pour moi, et celui de l'impureté est pour toi. » Puis ils compteront une nouvelle période et offriront les sacrifices de pureté, en disant : « Si j'ai été l'impur, le sacrifice de l'impureté a dû compter pour moi et celui de la pureté pour toi ; aussi j'offre maintenant celui de la pureté pour moi. Si au contraire j'avais été pur, celui de la pureté aurait été offert pour moi, et celui de l'impureté pour toi ; voici donc maintenant celui de la pureté pour toi. »

Si l'un des 2 meurt, selon R. Josué, il est prescrit au survivant de se chercher quelqu'un dans la rue qui à la place du défunt fasse vœu de Naziréat ; puis il dira : « Si j'ai été l'impur, je te déclare Nazir de suite ; si j'ai été le pur, sois Nazir après 30 jours. » Puis on comptera la période nouvelle de 30 jours, et l'on offrira ensuite un sacrifice d'impureté et un autre de pureté, en disant : « Ou j'ai été l'impur, alors le sacrifice d'impureté est présenté pour moi, et celui de la pureté est pour toi ; ou j'ai été pur, alors le sacrifice de pureté est dû pour moi, et celui de l'impureté est offert en raison du doute. » Puis on comptera une nouvelle periode de 30 jours, et l'on offrira le sacrifice de pureté, en disant : « Ou j'ai été l'impur, le sacrifice d'impureté m'incombait alors, et le sacrifice de pureté était pour moi ; voici donc maintenant le sacrifice de pureté pour moi. Ou j'ai été pur, le sacrifice de pureté m'incombait alors, tandis que le sacrifice d'impureté n'était offert qu'en vue du doute ; voici donc maintenant le sacrifice de pureté pour toi. » Ben-Zoma dit alors à R. Josué : Qui voudra en ce cas écouter le survivant et faire vœu de Naziréat à la place du défunt ? Il vaut mieux alors offrir pour sacrifice d'expiation un oiseau et un animal en holocauste, en disant : « Si j'ai été l'impur, le sacrifice expiatoire était obligatoire pour moi et l'holocauste était volontaire ; si j'ai été pur, l'holocauste était obligatoire, et le sacrifice expiatoire a été offert en vue du doute. » Puis on comptera une nouvelle période de 30 jours, et l'on offrira un sacrifice de pu-

reté, en disant : « Ou j'ai été l'impur, et comme le 1er holocauste était volontaire, voici l'obligatoire ; ou j'ai été pur, et comme le 1er holocauste était obligatoire, celui-ci est volontaire, et le reste est mon sacrifice restant dû. » Il se trouvera ainsi, dit R. Josué, qu'un tel individu offre en deux parties les sacrifices qu'il doit. Mais les autres sages se sont rangés à l'avis de Ben-Zoma et l'ont adopté [1].

En réalité, non-seulement « lorsque quelqu'un a dit à deux Nazirs avoir vu l'un d'eux devenir impur, sans savoir lequel d'eux deux c'était », la période d'abstinence devra être interrompue pour être reprise plus tard ; mais encore lorsque ce témoin unique aura dit : « J'ai vu l'un de vous contracter le vœu de Naziréat, mais je ne sais lequel de vous deux c'est », tous deux devront suivre les règles du Naziréat d'après ce témoignage. Toutefois, on lui ajoute seulement foi lorsqu'ils ne le démentent pas ; mais lorsqu'ils le démentent, le témoignagne isolé contraire est sans valeur. Si un double témoignage affirmatif est contesté par les deux personnes auxquelles le Naziréat est attribué, quelle sera la règle ? Ce sera un sujet conforme à la discussion émise dans la Mischnâ suivante [2] : « Si un témoin affirme qu'un tel est devenu impur, et celui qui est imputé comme tel le nie, il restera considéré comme pur ; si deux témoins le déclarent impur, et il le nie, on ajoutera foi aux deux témoins, dit R. Meir. Selon les autres sages, malgré ce double témoignage, l'homme incriminé reste digne de foi (pur). » Selon R. Juda au nom de Rab, il faut ainsi rectifier la version de cette Mischnâ : D'après R. Meir, l'homme convaincu par deux témoins sera tenu pour impur ; d'après les autres sages, d'accord avec R. Juda, cet homme restera pur. R. Yoḥanan dit qu'il faut ainsi rectifier la version de cette Mischnâ : D'après R. Méir, l'homme convaincu par deux témoins sera tenu pour impur ; d'après R. Juda, cet homme restera pur (mais les autres sages n'adoptent pas son avis). A l'appui de l'avis de R. Yoḥanan, on peut citer les paroles des rabbins suivants : R. Gorion dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina que R. Juda est seulement d'un avis opposé à celui des autres sages pour une ancienne impureté, au sujet de laquelle l'homme incriminé peut dire avoir été en effet un moment impur, mais qu'il s'est purifié depuis lors. On a de même enseigné : soit qu'il s'agisse d'une accusation portée par deux témoins qu'un tel a mangé du suif, soit qu'il s'agisse d'accuser un homme d'être entré au Temple à l'état impur, on le croit s'il nie ce fait (parce qu'il pourrait éviter l'obligation du sacrifice d'expiation imposé pour le doute, en s'accusant d'un fait involontaire, auquel cas seul les sages adoptent le même avis). Mais, demanda-t-on, pourquoi les sages ne se rangent-ils pas à l'avis de R. Juda, d'ajouter aussi foi à celui qui, étant accusé d'impureté, déclare avoir pris le bain de purification ? C'est en raison de l'impureté survenant au Nazir, auquel cas celui-ci

1. Les éditions de Venise et celles qui l'ont suivie divisent cette Mischnâ en 5 §§, nous avons adopté la réunion logique en un seul §, comme l'a l'édition de Jitomir. 2. Tr. *Toharoth*, V, 3 ; cf. tr. *Kerithoth*, III, 1.

ne peut arguer (en faveur de la confiance à inspirer) qu'il pourrait prétendre s'être volontairement rendu impur ; puisqu'encore en ce cas il ne lui suffit pas de s'être purifié par le bain, et il doit aussi offrir les sacrifices du cérémonial final, que l'on peut demander à voir (comme preuve).

Pourquoi les autres Sages n'adoptent-ils pas l'avis de R. Juda pour l'oblation, d'ajouter foi à celui qui, étant accusé de l'avoir mangée à l'état pur, s'en défend (puisqu'il pourrait arguer l'avoir mangée sciemment, pour échapper à le pénalité de l'amende) ? Toutes ces objections et distinctions ont été posées par R. Ḥanina. Mais R. Mena les a établies, d'après la fin de cette Mischnâ [1]: Lorsque deux témoins accusent quelqu'un d'avoir mangé de la graisse interdite, et il le nie, selon R. Meir, cet homme est déclaré coupable (convaincu de ce péché) ; selon les autres sages, il ne l'est pas et on le croit, parce qu'il peut arguer qu'il aurait pu répondre l'avoir mangée sciemment (de façon à échapper ainsi au sacrifice du péché involontaire [2]). En cas d'accusation d'avoir cohabité avec une esclave émancipée, ce dont l'homme incriminé se défend, quelle argumentation peut-il faire valoir de pouvoir échapper quand même à la pénalité, puisque ce dernier est aussi bien coupable en cas de fait conscient, qu'en cas de fait involontaire ? On croit cet homme qui nie le fait, parce qu'il peut arguer qu'il aurait pu se contenter de reconnaître avoir commencé un tel acte de copulation, sans l'achever (sine seminis emissione) ; ou bien encore on peut adopter l'avis émis à ce sujet par R. Simon b. Lakisch, savoir que l'homme peut arguer s'être trouvé contraint à cette cohabitation, par suite des sortilèges que cette femme a exercés sur lui (en ce cas, l'homme n'est pas coupable). En fait de Naziréat, pourquoi croit-on l'homme incriminé, puisqu'il est en tous cas tenu d'offrir le sacrifice de cessation, soit qu'il s'agisse d'une impureté involontaire, soit qu'il s'agisse d'un fait conscient (de plein gré), soit d'un fait par violence, puisque de l'expression biblique *subitement* (Nombres, VI, 9), on conclut que le sacrifice est dû en cas d'impureté involontaire, et de l'expression (pléonastique) *inopinément* (ibid.) on conclut que même en cas de transgression volontaire il faut offrir le sacrifice de péché ? Il peut arguer avoir établi en lui la condition de ne pas compter de Naziréat s'il devient impur (rétroactivement), ou d'en assumer un nouveau ; alors, il ne doit le sacrifice en aucun cas jusque là. Pourquoi croit-on l'homme incriminé en fait de serment ? Que peut-il arguer, puisque le sacrifice est dû, soit pour le fait involontaire, soit volontaire, et, de plus, on n'a pas pu parler de condition mentale inapplicable aux serments [3] ? C'est conforme à ce qu'a dit R. Aba ou R. Juda : le sacrifice est obligatoire aux deux cas lorsqu'en sachant l'interdit du serment, on en ignorait la pénalité ; mais si l'on dit avoir supposé que ce n'est pas un serment, on est dispensé du sacrifice (comme cas de force majeure). Donc, pour tous les sujets énoncés, on ne peut pas prétendre que les Sages

1. Tr. *Kritholh*, III, 1. 2. En un tel cas donc, comme pour le Naziréat, les Sages sont d'accord avec R. Juda. 3. Tr. *Nedarim*, III, 1 ; tr. *Schbouoth*, III, 1.

contestent l'avis de R. Juda[1], sauf les cas énoncés plus loin (que l'on ne peut pas nier). — [2].

« Ils apporteront en commun, dit la Mischnâ, le sacrifice pour l'impureté survenue et celui de la pureté » (du cérémonial de la fin). C'est seulement vrai lorsqu'ils se trouvent à la fin du mois de Naziréat ; mais si ce mois n'est pas encore écoulé, il faudra attendre la fin ; en outre, il faut qu'il s'agisse d'une durée égale du Naziréat d'un mois pour tous deux, mais si l'on avait un engagement d'abstinence d'un mois et l'autre de cent jours, il faudra attendre jusqu'à la fin des cent jours, pour pouvoir procéder au cérémonial de cessation (se raser et offrir les sacrifices en commun). R. Jacob du Darom (Midi) demanda en présence de R. Yossé : si pendant ces jours d'attente le premier Nazir (dont la période est achevée) devient impur (de sorte qu'il devra recommencer plus tard la même période), quelle sera sa situation par rapport à l'autre nazir ? Il sera comme mort pour l'autre qui devra se chercher un compagnon sur la place publique (une autre personne), lequel fera vœu à son tour et observera deux périodes d'abstinence. Si le premier Nazir a bu du vin pendant le premier mois, il subira la peine des coups de lanière (soit qu'on le considère comme impur et n'ayant pas encore achevé son engagement, soit qu'on le suppose pur et étant encore tenu d'offrir le sacrifice final) ; mais si l'on est déjà dans le second mois d'abstinence (dont l'obligation est douteuse), le Nazir remplaçant ne subira pas la dite pénalité. Si le passant pris sur la voie publique comme remplaçant a bu du vin pendant ces périodes d'abstinence, il ne subira pas la dite pénalité, ni dans le premier mois, ni dans le second. Toutefois, il est vrai que ce suppléant échappe à ladite pénalité, lorsqu'il a été averti des défenses pour la première période à part, et pour la seconde à part (de sorte qu'en raison du doute, nul avertissement n'a d'efficacité légale) ; mais, si pour les deux périodes simultanément il a été averti de la défense de boire du vin en ces jours, ce sera l'objet d'une discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch de savoir si l'avertissement a une conséquence légale ; car, au sujet du redoublement du jour de fête pour les juifs de la captivité (en dehors de la Palestine), il y a discussion [3] : d'après R. Yoḥanan, l'avertissement effectué même en présence du doute (comme c'est le cas pour ce jour redoublé) a un effet légal ; selon R. Simon b. Lakisch, il n'en a pas.

Si quelqu'un déclare avoir pris un engagement de Naziréat, sans plus savoir quel engagement il a pris, s'il s'agit de la période immédiate du mois, ou de celle qui suit, on lui dira d'observer les deux périodes, l'actuelle et la suivante (en raison du doute, avec obligation d'un seul sacrifice). S'il boit du vin pendant la première période, il ne sera point passible de la pénalité des coups de lanière (en raison de la possibilité de reculer la période due) ;

1. Ils admettent, comme lui, que l'on croit celui qui nie l'accusation. 2. Suit un passage traduit au tr. *Sota*, VI, 2 (t. VII, p. 293). 3. J., tr. *Pesahim*, V, 4 ; tr. *Yebhamoth*, XI, 9 (t. VII, p. 167) ; B., tr. *Maccoth*, f. 16.

mais dans la seconde période (à observer strictement, jusqu'à l'offre du sacrifice), le Nazir sera plutôt passible de cette pénalité. Mais n'y a-t-il pas à craindre, au contraire, que, par suite de l'échéance immédiate du Naziréat, les premiers trente jours comptent pour la vraie période d'abstinence (devant entraîner une pénalité en cas d'infraction), tandis que les derniers jours, observés en superfétation de la période due, ne devraient pas entraîner ladite pénalité? C'est qu'il est écrit (Nombres, VI, 4) : *Tous les jours de son Naziréat etc.*, pour indiquer que les jours qui suivent l'accomplissement du vœu doivent être aussi bien respectés, pour l'interdit de boire du vin, de se rendre impur, ou de se raser (jusqu'après l'offre des sacrifices de la fin). — Quant à ce que la Mischnà dit : « Selon R. Josué, il se trouvera ainsi qu'un tel individu offre en deux parties les sacrifices qu'il doit », qu'importe de les offrir en deux parts? C'est vrai, et R Josué s'en rendait bien compte ; seulement, il a émis son avis pour habituer les disciples à ne pas cesser de trouver des réponses aux cours faits dans la salle d'études (en les imitant par cet exemple). — [1].

2. Lorsqu'un Nazir doute s'il est impur par contact d'un mort, ou s'il l'est pour avoir été déclaré présumé lépreux [2], il pourra manger des saintetés au bout de 60 jours (après 2 périodes), et boire du vin ou se rendre impur pour les morts après 120 jours (4 périodes) ; car l'acte de se raser à cause d'une plaie (de lèpre) supprime seulement le devoir de se raser en raison du Naziréat, lorsque la lèpre est certaine ; mais lorsqu'il y a doute à cet égard, nulle suppression n'a lieu.

Qu'appelle-t-on « déclaré de présomption telle par doute » ? Lorsque deux personnes viennent consulter sur leur état un cohen, qui déclare l'une d'elles impure avec certitude, et à peine a-t-il désigné celle des personnes qui est impure, qu'aussitôt elles se confondent, chacune des deux sera présumée impure par doute. C'est là ce qu'a enseigné R. Ḥiya [3] : Le doute qu'éprouve le Nazir est de savoir s'il est impur ou pur, tout en étant certain d'être en état de Naziréat ; de même, le lépreux doute s'il est en état d'impureté ou non, tout en étant certain d'avoir été lépreux (le doute porte sur le point de savoir à qui se réfère la déclaration faite par le cohen). « Il pourra manger des saintetés au bout de 60 jours (après deux périodes d'abstinence), et boire du vin, ou se rendre impur pour les morts après 120 jours (quatre périodes). » Voici comment cela aura lieu : Si l'un des doutes est survenu au premier jour de la période, on dira au Nazir qu'il est peut-être impur, et, par suite, il devra compter sept jours de pureté, pendant lesquels il se fera asperger deux fois, pour se préparer à se raser et à offrir le sacrifice de la cessation ; seulement,

1. Suit un passage traduit tr. *Pesahim*, VIII, 8 (t. V, p. 133). 2. Le texte a seulement le mot *Mouhlat* (déclaré par présomption) ; mais on sait qu'à défaut de désignation contraire, il s'agit, par ce terme, du lépreux. 3. Tossefta à ce traité, ch. 6.

lorsqu'après le compte des sept jours, il voudra procéder à l'acte de se raser, on lui dira : « Tu es peut-être un Nazir pur, et malgré le compte de 7 jours déjà commencé, achève la période de trente jours » (selon la règle en cas de pureté). Lorsqu'enfin il voudra le trentième jour se raser, on lui dira encore : Peut-être es-tu resté Nazir pur, et un Nazir pur se fait seulement raser après les diverses sortes de sacrifices offerts. Par conséquent, il offrira l'holocauste, après lequel il se fera raser[1], puis le sacrifice d'expiation par un oiseau, en établissant la condition suivante : Si j'ai été impur, ce dernier sacrifice était dû, et l'holocauste représentera un simple don volontaire ; si, au contraire, je suis resté pur, l'holocauste représentera l'offre obligatoire, et le sacrifice d'expiation, figuré par l'oiseau, est offert en raison du doute. En quoi consistera l'augmentation (l'aggravation due en se rasant la première fois, à cause de l'impureté de lèpre) ? A offrir d'abord (pour doute de la lèpre) deux oiseaux en liberté[2], dont le Nazir égorgera l'un au-dessus d'un vase d'argile, près de l'eau vive, qu'il enterrera dans un trou creusé sur place, afin de n'en tirer aucune jouissance ; puis, il se rasera la tête, la barbe, et jusqu'aux sourcils, selon l'usage de raser les lépreux guéris ; après quoi il comptera une période complète de Naziréat de trente jours, et il sacrifiera ensuite un nouvel holocauste, en énonçant le raisonnement suivant : Si j'ai été impur, le premier holocauste sera considéré comme don, et le second est obligatoire, outre que le sacrifice d'expiation sera offert comme il est dû ; si j'ai été pur, le premier holocauste offert devra être considéré comme obligatoire, le second (offert maintenant) est un don volontaire, comme le sacrifice d'expiation est présenté pour cause du doute. Puis, il procédera de nouveau à l'acte de se raser la tête, la barbe et les sourcils. R. Simon dit : le lendemain (selon la règle pour le lépreux guéri), cet homme offrira le sacrifice de péché, accompagné d'un *loug* d'huile, en vertu de ce raisonnement : Si j'ai été impur, je remplis mon devoir ; sinon, je l'offre à cause du doute. On égorgera le sacrifice au nord de l'autel, il faudra que l'aspersion sur les orteils ait lieu ; la partie comestible de l'animal sera réservée aux mâles jusqu'à minuit du jour de l'offre. Les autres sages ne partagent pas cet avis de R. Simon (de raisonner dans la double hypothèse, à cause du doute) ; car, il peut arriver ainsi qu'un sacrifice non dû (offert, en ce cas, comme don) soit relégué indûment, à titre de reliquat tardif, dans la salle des chairs devenues impropres[3].

Pour faire face en ce cas à l'obligation qui naît lors de l'acte de se raser la seconde fois (vu le doute), on ne saurait offrir pour sacrifice d'expiation un quadrupède, puisque ce Nazir est incertain d'être astreint à une telle offre ; et il ne saurait apporter non plus un sacrifice d'expiation consistant en un

1. En raison de la possibilité qu'il s'agisse d'une cessation du Naziréat pour impureté. 2. Non domestiqués. 3. La faculté pour les cohanim de manger la chair des sacrifices obligatoires a une durée moindre que celle de manger des dons volontaires ; or, telle chair, déclarée impropre au premier titre, pourra être valable encore à titre de don.

oiseau, puisqu'un homme riche qui apporterait un tel sacrifice assigné pour un pauvre n'a pas rempli son devoir[1] : comment donc faire ? Il fera d'abord une donation écrite de ses biens à un autre ; puis (devenu ainsi pauvre), il offrira le sacrifice d'oiseau incombant aux pauvres ; il se trouvera donc que cet homme, quoique riche en réalité, offrira seulement un oiseau pour sacrifice d'expiation, en raisonnant toujours de même : Si j'ai été impur, c'était mon devoir ; sinon, ce sera une offre volontaire faite par suite du doute. Cet homme sera alors complètement apte (finalement pur) à manger de suite même des saintetés ; cependant (en raison du doute), il ne peut encore ni boire du vin, ni se rendre impur pour un mort, car les jours à compter pour la cérémonie de guérison de la lèpre ne comptent pas pour ceux de l'abstinence. Comment donc faire, après le double acte final, pour se raser ? On adoptera le procédé conforme à l'avis de Ben Zôma (§ 1), savoir : on comptera une nouvelle période[2] de trente jours, après quoi on offrira une victime en holocauste qui précédera l'acte de se raser, puis un sacrifice d'expiation par un oiseau, en raisonnant ainsi : Si j'ai été impur, le sacrifice d'expiation a été offert par devoir et l'holocauste constitue un don ; si j'ai été pur, l'holocauste a été offert pour remplir mon devoir, et le sacrifice d'expiation a été offert à cause du doute. Il comptera donc une période de trente jours, puis offrira les trois sacrifices réglementaires au complet, en raisonnant de même : Si j'ai été impur, le premier holocauste représentera un don, et celui qui est offert maintenant le sera comme devoir obligatoire ; si j'ai été pur, le premier aura été offert comme devoir et celui-ci comme don, tandis que le sacrifice d'expiation sera douteux, puis le Nazir se rasera, et aussitôt après il pourra boire du vin et se rendre impur pour un mort (définitivement il sera libéré) . — Tout ce qui vient d'être dit (par rapport aux divers états hypothétiques) est vrai lorsqu'il s'agit d'un simple Naziréat de trente jours ; mais s'il s'agit d'un Naziréat d'un an, sur lequel sont venues se greffer des complications pour doute d'impureté de lèpre, le Nazir se rasera une première fois au bout d'un an ; il pourra manger des saintetés après un espace de deux ans (à la suite d'un second cérémonial), et il ne sera complètement libre de boire du vin et de se rendre impur pour les morts qu'après quatre ans (après une dernière cérémonie).

R. Yoḥanan dit : Selon Ben-Zôma, il suffit pour expier le doute[3] de sacrifier un oiseau (en dehors de l'holocauste représenté par un animal) ; mais, selon les autres sages, l'homme qui avait été supposé impur reste dans un tel état déclaré, jusqu'après l'offre du sacrifice de péché accompagné d'une mesure d'huile, que le cohen doit présenter et agiter. Mais, objecta R. Jérémie, se peut-il que la situation de cet homme subsiste et dépende uniquement de cette agitation ? Certes, répliqua R. Yossé, on trouve bien des fois que les sacrifices de péché sont ajournés (et renouvelables) à cause du doute, comme

1. Tr. *Negaim*, XIV, 12. 2. En raison de l'hypothèse que les précédentes aient servi pour le final de la lèpre. 3. Le défaut d'un sacrifice réel de péché, — s'il était dû, — ne serait pas un obstacle à la pureté de l'homme.

il a été enseigné[1] : lorsque par suite d'erreur un sacrifice de péché a été confondu avec une offrande pacifique, R. Simon prescrit d'égorger les deux victimes au nord de l'autel, et, pour la consommation, d'observer les règles du plus grave des deux sacrifices (réservé aux mâles des Cohanim, un jour et une nuit) ; les autres sages ne sont pas de cet avis, car, disent-ils, il ne faut pas qu'à cause du doute le sacrifice offert indûment (et qui est peut-être un don volontaire) soit apporté en vain dans la cellule des chairs impropres[2] (on devra laisser paître les animaux jusqu'à l'arrivée d'un défaut qui permet de les racheter, puis on acquerra pour l'offre le plus bel animal de chacune des deux sortes dues, en ajoutant de l'argent profane pour payer le surplus du rachat; c'est donc que, selon les sages, les sacrifices de péché sont parfois ajournés). R. Jacob de Darom demanda en présence de R. Yossé : pourquoi est-il défendu à ce Nazir de boire jusqu'après le soixantième jour, et ne pas établir, en faveur du vin, un allègement (pour libérer cet homme à cause du doute)? C'est que, répondit R. Yossé, il est écrit (Nombres, VI, 18) : *Le Nazir se rasera à l'entrée de la tente d'assignation* ; cette faculté (avec ses conséquences légales) est accordée à celui qui est en état d'entrer au Temple (complètement pur), excepté celui qui n'en est pas digne (à cause du doute, et, par suite, il sera privé de boire). R. Zeira dit au nom de R. Judan qu'une Mischnâ[3] le confirme, en disant : « Selon R. Simon, dès que le Nazir a été aspergé par le sang de l'un de ses sacrifices, il lui sera permis de boire du vin et de se rendre impur pour les morts. »

A l'égard du Nazir qui est en état de doute d'impureté par la lèpre, quelle sera la règle pour sa chevelure? (Est-il permis d'en tirer profit, ou non?) R. Jacob b. Aḥa dit que R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch sont en désaccord à ce sujet : R. Yoḥanan interdit tout profit à tirer de cette chevelure; R. Simon b. Lakisch ne le défend pas. R. Zeira demanda : sur quoi porte cette discussion ? S'agit-il entre ces deux docteurs d'un homme devenu sujet au doute d'impureté par la lèpre, avant le Naziréat, ou d'un Nazir atteint ensuite de cette impureté (avec certitude)? Car, si la première hypothèse se réfère à la discussion, tous s'accorderaient à défendre la jouissance dans la seconde hypothèse ; mais si la discussion se réfère à cette dernière, ils s'accorderaient tous à déclarer libre le premier cas ? Il est évident, répondit R. Jérémie, qu'il y a discussion pour l'homme sujet au doute de la lèpre avant de devenir Nazir; mais tous s'accordent à déclarer l'interdit pour le Nazir devenu lépreux.

En cas de doute, est-ce que l'acte de se raser par devoir obligatoire (même les angles de la chevelure ou de la barbe) l'emporte sur la manière ordinaire de se raser (en réservant les angles, Lévitique, XIX, 27)? On peut conclure la réponse de ce qu'il est dit (ci-dessus) : « Il se rasera la tête, la barbe, et jus-

1. Tr. *Zebâhim*, VIII, 3. 2. Comme ci-dessus, p. 178, note 3. 3. Ci-dessus, VI, 11. Cette phrase, placée plus bas dans les éditions, est disposée ici par le commentaire *Pné-Mosché*.

qu'aux sourcils » (dès la première fois); or, n'y a-t-il pas à craindre que l'acte de se raser par devoir soit douteux (en raison de la possibilité de la pureté), et n'enfreint-on pas le précepte « de ne pas détruire » (l'angle)? Donc, même en cas de doute, ce dernier précepte cède la place au précepte obligatoire de se raser entièrement. Ceci ne prouve rien, dit Samuel b. Aba, car il peut s'agir d'un eunuque, qui n'a pas de barbe. Comment admettre cette supposition, puisqu'il a été question de « raser la barbe »? On ne saurait donc expliquer cet enseignement que d'après l'avis de R. Jacob au nom de R. Yohanan : lorsqu'on a enlevé lesdits angles en procédant de bas en haut, on enfreint le précepte négatif, non lorsqu'on a commencé par raser toute la tête, (donc, même pour le doute, le précepte devra être violé). R. Yossé b. Aboun dit que la défense subsiste en tous cas, sans distinction entre l'acte de raser de bas en haut, ou de haut en bas (mais, malgré le doute, le devoir de se raser l'emporte sur cette défense).

Si un Nazir est dans le doute d'impureté et a été déclaré lépreux avec certitude[1], il sera en état de manger des saintetés au bout de huit jours (à la suite de l'acte de se raser pour cause de lèpre, et il pourra boire du vin, ou se rendre impur pour des morts, après 68 jours (en raison des deux périodes successives de 30 jours à observer encore pour cause du doute avant de se raser à nouveau). Si le Nazir, devenu impur avec certitude, est sujet au doute d'atteinte de la lèpre, il ne pourra manger des saintetés qu'après 37 jours (en raison de l'impossibilité de se dégager du doute de lèpre immédiatement, et il devra, après la période d'un mois, attendre encore une semaine) ; pour pouvoir boire du vin ou se rendre impur par les morts, il faudra attendre le double de temps, soit 74 jours ; enfin celui qui est impur sans doute, et de même déclaré lépreux, pourra manger des saintetés au bout de huit jours, puis boire du vin et se rendre impur aux morts après 44 jours (après le second acte de se raser, le 8e jour, on compte encore une semaine avant de commencer la période d'un mois d'abstinence, seulement le 15e jours ; soit en total : 44 jours). Ceci prouve, dit R. Aba Maré, frère de R. Yossé, que l'interruption produite dans le Naziréat par le rasoir (par le fait de se raser pour la lèpre) entraîne un compte de sept jours pour le raser de l'impureté.

## CHAPITRE IX

1. Les païens ne peuvent pas faire le vœu d'être Nazir ; mais les femmes et les esclaves le peuvent. Le Naziréat sera plus sévère pour les femmes que pour les esclaves, puisque le maître peut au besoin contraindre son esclave à rompre le vœu, tandis qu'un mari ne peut pas y contraindre sa femme. Il y a une sévérité de plus à l'égard des esclaves, qui n'est pas applicable aux femmes : c'est que le maître peut (d'avance) annuler le

1. Selon le texte de la Tossefta à ce traité, ch. 6.

vœu de sa femme, non celui de son esclave. Lorsqu'un mari annule le vœu de sa femme, cette annulation est faite pour toujours ; mais si le maître annule le vœu de son esclave, de sorte que celui-ci sorte affranchi, il devra compléter ensuite la période du Naziréat. Si l'esclave s'est enfui devant lui, selon R. Méir, il ne pourra pas boire (en punition de sa fuite); selon R. Yossé, il pourra boire.

De ce qu'il est écrit (Nombres, VI, 2) : *les fils d'Israël*, on déduit que ceux-là seuls peuvent contracter des engagements de Naziréat, non les païens. Pourquoi au contraire ne pas conclure de cette expression une déduction contraire, comme il est dit au sujet des sacrifices : on déduit du terme redoublé *homme* (Lévitique, XXII, 4) que les païens peuvent offrir des présents et des dons à l'égal des Israélites? Pourquoi ne pas leur étendre aussi la faculté d'être Nazir? Il y a une distinction à établir pour ce dernier vœu, parce qu'il est dit à ce sujet (Nombres, VI, 11) : *Il lui fera avoir le pardon*; ce vœux ne sera donc applicable qu'à l'homme susceptible de pardon (au juif), non aux païens pour lesquels il n'y a ni péché, ni par conséquent de pardon. On a enseigné ailleurs [1] : Selon R. Meir, si un israélite s'engage à livrer au trésor sacré le montant de l'estimation d'un tel païen, il le devra remettre au cohen ; mais le païen qui aurait pris un tel engagement pour lui-même ne sera pas soumis à cette obligation; selon R. Juda au contraire, le païen peut assumer de payer l'estimation de quelqu'un (ou de soi-même), mais l'engagement pris par l'israélite de payer le montant de la valeur du païen est nul. L'un et l'autre admettent d'accord que les païens peuvent formuler des vœux d'interdit, ou être l'objet d'un tel vœu. R. Jérémie demanda : est-ce à dire que les mêmes rabbins sont en désaccord au sujet du Naziréat, savoir comme l'un (R. Juda) accorde au païen la faculté de consacrer l'estimation d'un homme, il l'autorise aussi à contracter l'engagement du Naziréat, et l'interlocuteur (R. Méir) qui admet seulement la validité de la consécration du montant de cette estimation faite par un israélite, autorise aussi seulement le païen à être voué au Naziréat par un israélite, non de lui-même? Mais, fut-il répliqué, l'hypothèse d'un tel homme déclaré Nazir est-elle possible? Et si l'israélite déclare Nazir un païen, ce dernier l'écoutera-t-il?Il s'agit seulement du cas où l'israélite qui a dit vouloir être Nazir a été entendu par le païen, lequel a déclaré se charger de fournir les sacrifices dûs par l'israélite ; le païen ne fait alors que solder la dette contractée par l'israélite (sans qu'il soit question du Naziréat même). De même, il ne saurait être question de vouer autrui au Naziréat, ni qu'un païen voue ainsi un juif (par extension supposée du terme précité *homme*), car si un juif ne peut ainsi vouer son prochain [2], à plus forte raison un païen ne saurait y pousser un israélite. Il ne peut pas non plus s'agir qu'un païen dise vouloir être Nazir, et qu'un israélite l'entendant ait répondu vouloir prendre l'engagement pour lui ; qu'y a-t-il lieu

1. Tr. *'Erakhim*, I, 2. 2. Sauf le vœu imposé par le père au fils, autorisé par exception.

alors d'en exclure? (Si donc le Naziréat n'incombe pas au païen, le dire de l'israélite d'assumer l'engagement de ce dernier sera nul, et la dite exclusion sera complète).

La défense de « ne pas profaner sa parole » (Nombres, XXX, 3) n'est applicable qu'aux Israélites, non aux païens. Cette exclusion, dit R. Yona, est justifiée en ce que pour les Israélites on déduit du même précepte la faculté accordée aux Sages de délier un vœu, faculté non applicable aux païens. R. Yossé dit : l'exclusion a lieu, car l'Israélite a besoin de l'intervention du sage pour être libéré du vœu, tandis que le païen s'en passe (et renonce parfois spontanément au vœu). L'opinion de R. Yossé est conforme à la mesure prise par R. Abahou : Une païenne vint un jour chez ce rabbin lui demander de la délier d'un vœu qu'elle avait formé, et R. Abahou dit à Abimé b. Toubi « d'aller la dégager par de l'imprévu » (manière indirecte de dire qu'une telle intervention est inutile). L'opinion de R. Yona est conforme à celle de R. Aḥa qui dit : Laban est le même que *Couschan Rischâtaïm* (Juges, III, 8), et pourquoi a-t-il reçu ce surnom? Pour avoir accompli deux méfaits [1], d'abord d'avoir violé le serment qu'il avait prêté à son gendre Jacob (Genèse, XXXI, 21), ensuite (par suite de la ruse de substitution de Léa à Rachel) d'avoir soumis Israël à un esclavage de huit ans.

Pourquoi « un mari ne peut-il pas contraindre sa femme » ? R. Houna n'a-t-il pas dit [2] que malgré le vœu de la femme, interdisant que le mari jouisse d'elle, celui-ci peut la contraindre à remplir le devoir conjugal (sans annuler le vœu), et seulement si elle s'interdit de jouir de lui, le mari annulera ce vœu ? La distinction réside, fut-il répondu, en ce que le mari cause à la fois sa jouissance à lui et à elle. Pourquoi, par contre, le maître fait-il contraindre l'esclave à rompre le Naziréat ? Il y a une distinction à établir au sujet du Nazir, dont il est dit (Nombres, VI, 7) : *Il porte sur la tête la couronne divine* [3] *de son abstinence ;* celui qui n'a pas d'autre maître (l'Israélite libre) sera sujet au Naziréat, non l'esclave déjà soumis à son maître, et si même ce dernier a la capacité matérielle de s'opposer à l'ordre de son maître (pour se maintenir dans son abstinence), on lui dira que la règle est pour lui d'obéir aux paroles du maître (au lieu d'être Nazir). Si par suite de la contrainte du maître (avant l'annulation du vœu) l'esclave est devenu impur, sera-t-il astreint d'offrir un sacrifice pour l'expiation de l'impureté? Certes, il n'était plus Nazir ; depuis l'instant où il a été contraint par le maître de se rendre impur, on ne saurait lui imposer l'obligation d'offrir un sacrifice d'expiation. Si par suite de la contrainte du maître (qui n'a pas encore annulé le vœu) l'esclave est devenu impur, la période sera-t-elle annulée et à recommencer plus tard? Certes non, car il n'est plus Nazir; depuis l'instant où il a été contraint par son maître de se rendre impur, on ne saurait plus lui imposer l'obligation de

1. *Risch'ataïm* signifie littéralement : deux méchancetés (au duel). 2. J., tr. *Nedarim*, XI, 1, fin (t. VIII, p. 243). 3. M. le gr. Rab. Wogue traduit : l'auréole. Voir sa note à ce verset.

recommencer. Il est évident que, si après l'impureté survenue, l'esclave a été affranchi, il sera tenu d'offrir le sacrifice de purification ; la question est de savoir s'il y est tenu lors même que le maître a contraint l'esclave de se rendre impur, ou est-ce seulement lorsque le maître ne l'y a pas contraint ? Il n'y a pas de doute qu'il s'agit de la seconde hypothèse ; car, s'il s'agissait du cas de contrainte par le maître, on ne pourrait soumettre l'esclave à l'obligation du sacrifice de la pureté. D'après ton explication, au contraire, qu'il s'agisse du cas où le maître ne l'a pas contraint à se rendre impur, l'esclave devrait achever sa période d'abstinence pendant qu'il reste chez son maître (et il n'y avait pas lieu de supposer l'hypothèse d'affranchissement ; on ne l'admet donc pas ainsi). R. Yossé dit: Nous supposons que son maître l'a contraint(après l'impureté) à observer les règles du Naziréat, afin que l'on ne suppose pas qu'en raison de l'affranchissement survenu, le Naziréat n'est supprimé que par suite de l'impureté ; c'est pourquoi il a fallu dire que (même à partir du moment de l'impureté) l'esclave comptera les jours réglementaires pour le Naziréat.

R. Yossé dit: Si un esclave a déclaré vouloir être Nazir lorsqu'il sera libéré, le maître le contraindra (en l'affranchissant) à observer de suite l'abstinence (qui lui incombe dès lors). Toutefois, on contraint seulement l'esclave d'observer la période d'abstinence, mais non de se conformer aux vœux faits, ou aux serments prêtés (puisque son corps n'est pas à lui). R. Jérémie demanda en présence de R. Zeira : Si un esclave après avoir été contraint par son maître au Naziréat est devenu impur, sera-t-il passible de la pénalité des coups de lanière (comme pour une transgression légale), ou ne sera-t-il pas passible, puisqu'il s'agit d'une simple règle rabbinique ? Et comment envisagera-t-on cette règle ? Est-ce à supposer que le Naziréat soit une question de règle, et que le maître peut obliger l'esclave d'enfreindre le Naziréat, de sorte que la dite pénalité subsiste ? Ou bien dira-t-on que l'une et l'autre mesure (soit le Naziréat de l'esclave, soit la contrainte imposée par le maître à l'esclave) sont d'ordre rabbinique, de sorte qu'il n'y a pas lieu d'appliquer la pénalité des coups ? R. Mena répond que, certes, pour l'infraction de la règle rabbinique, on ne saurait être passible des coups ; mais la question a été ainsi posée : Est-il admis que le Naziréat de l'esclave est d'ordre légal, et qu'en présence de la règle rabbinique que le maître peut contraindre l'esclave d'enfreindre le vœu, le maître sera passible des coups de lanière ? Ou bien dira-t-on que l'une et l'autre mesure sont d'ordre rabbinique, et par conséquent il n'y a pas lieu d'infliger ladite pénalité? (question non résolue). Si un maître a contraint l'esclave d'enfreindre le Naziréat sous un seul rapport (soit de boire du vin, soit de se rendre impur aux morts, soit de se raser), en conclura-t-on que le maître peut le contraindre aussi à enfreindre les autres interdits, ou un seul (de sorte que l'esclave devra s'abstenir des autres interdits)? C'est un point en litige entre R. Meir et R. Yossé, selon les termes de notre Mischnâ : « Si l'esclave s'est enfui devant le maître, selon R. Meir, il ne pourra pas boire (en

punition de sa fuite) ; selon R. Yossé, il pourra boire ». Or, à quoi se rapporte cette discussion ? S'il s'agit du cas où le maître, en annulant le vœu de l'esclave, lui a formellement permis de boire en sa présence ou en son absence, R. Meir reconnaît aussi que l'esclave peut boire même et ayant fui ; si le maître, au contraire, a spécifié qu'il restreint l'autorisation à sa présence, R. Yossé reconnaîtrait aussi que l'esclave ne peut plus boire en ayant fui. C'est qu'il s'agit du cas où l'autorisation de boire a été donnée vaguement : alors, selon R. Meir, l'esclave pourra seulement boire en présence du maître, non en son absence ; selon R. Yossé, au contraire, il résulte de l'autorisation vague que l'esclave pourra boire en tous cas, soit en présence, soit en l'absence du maître.

2. Après qu'un Nazir s'est rasé (et a offert les sacrifices réglementaires), il apprend qu'il avait été impur pendant son abstinence : s'il s'agit d'une impureté qu'il pouvait connaître, la première période de Naziréat se trouvera annulée de ce fait (et à recommencer) ; mais si c'était une impureté au fond de l'abîme [1], la première période ne sera pas annulée ; si enfin il s'aperçoit de l'impureté avant de se raser (avant la cérémonie finale de libération), l'ordre de la périodicité se trouvera renversé (et il faudra la reprendre). Ainsi, en descendant prendre son bain de purification à la caverne, le Nazir trouve un cadavre nageant à l'ouverture [2], il sera impur. Mais si ce cadavre était enfoui dans les parois de la caverne et que le Nazir y soit allé se rafraîchir, celui-ci reste pur ; si c'était pour se purifier d'une impureté de mort, il redevient impur. L'état antérieur de pureté ou d'impureté subsistera, selon la présomption [3].

R. Yoḥanan dit : d'après qui a-t-on enseigné d'établir une distinction entre le fait accompli de s'être rasé, ou de ne pas l'être ? Ce doit être d'après R. Eliézer [4] ; car selon les autres sages, aussi longtemps que le Nazir n'a pas été aspergé du sang de ses sacrifices, il est possible de ruiner et recommencer la période, non au cas contraire (de cet acte dépend la reprise). Oula b. Ismaël dit au nom de R. Eleazar que R. Eliezer fonde son opinion sur ce qu'il est écrit (Nombres, VI, 18) : *Le Nazir rasera sa tête consacrée, etc.* ; selon la Loi, l'achèvement du Naziréat dépend de l'état de la chevelure ; ainsi, lorsqu'après avoir achevé la période de Naziréat, avant d'avoir eu le temps de se raser, le Nazir apprend qu'au fond de l'abîme (sur lequel il se trouve) il y a une tombe, sa période d'abstinence sera annulée par ce fait nouveau (selon tous) ; la question est de savoir (selon les autres sages) si, après avoir déjà déterminé les sacrifices pour le cérémonial de cessation, mais avant de s'être rasé, le Nazir a connaissance de la présence d'une tombe au fond de l'abîme, la période sera encore ruinée, ou non ? Certes, répondit R. Zeira en présence de R. Mena,

1. S'il se souvient avoir passé à un endroit au fond duquel se trouvait un cadavre, inconnu jusque-là à tout le monde. 2. Cf. tr. *Toharoth*, IV, 7. 3. Littéralement : la cause reste sur pied (en l'état). 4. Ci-dessus, VI, 7 (8).

on peut résoudre cette question d'après notre Mischnâ : comme celle-ci établit une distinction entre le Nazir qui a accompli le fait de s'être rasé et celui qui ne l'a pas encore accompli, conformément à l'avis de R. Eleazar ; de même, selon les autres sages, tout dépend de la question de savoir si le Nazir a déjà été aspergé du sang de ses sacrifices ; au cas contraire, la période d'abstinence est renouvelable — [1].

R. Yossé b. R. Aboun dit que Bar-Piqah demanda à Rabbi : Entend-on par les termes de notre Mischnâ que telle est la règle si le Nazir, en se baignant, voit un mort surnager à la surface de l'eau d'une caverne voûtée ? Ou en est-il de même lorsque la caverne n'est pas voûtée (à découvert) ? Non, Bar-Piqah est d'avis qu'il n'y a pas de doute d'impureté pour celui qui nage sur l'eau (sauf en cas de voûte, de crainte de considérer l'espace comme un bien privé). Rabbi lui dit : Bar-Piqah se trouve maintenu en son état de sottise, et c'est certes impur, car en fait de doute sur l'impureté qui nage à la surface de l'eau, on n'admet comme pur que le reptile en cet état ; mais le mort même, s'il surnage, est considéré comme étant debout (et c'est l'impureté). Ainsi il a été enseigné[2] : Tout objet jeté d'un endroit à un autre, pour lequel on doute s'il y a eu contact, ou non, restera pur, à l'exception d'un morceau de cadavre de la grandeur d'une olive (sujet au même doute), ou la toiture formée provisoirement en enjambant une place où est un mort ; on est alors impur, comme au contact de ce qui contamine de bas en haut (pour avoir été assis dessus, p. ex. comme pour le gonorrhéén). N'est-ce pas contraire [3] à l'avis exprimé par R. Yoschia, qui dit [4] : Lorsqu'on trouve une impureté enfouie dans le sol d'une maison habitée par un Nazir, celui-ci est tenu d'interrompre la période d'abstinence et de se raser, étant devenu impur de cette façon ? Il y a cette distinction à noter, dit R. Yoḥanan, que R. Yoschia parle du cas où l'impureté est en face (ce qui entraîne le devoir de se raser), tandis qu'ici il s'agit du cas où elle est de côté. R. Ezra dit au nom de R. Judan : il peut s'agir aux deux cas, soit d'une impureté de côté, soit de face ; car, dans notre Mischnâ, la déclaration d'impureté implique certes le fait de se raser.

3. Si le Nazir trouve inopinément un mort couché [5] comme d'ordinaire (dans le terrain qu'il habite), il pourra le déplacer avec la terre qui sert de couche au mort. S'il trouve deux cadavres dans ces conditions, le Nazir pourra aussi les déplacer avec leur couche. S'il en trouve trois, au cas où un espace de quatre à huit coudées les sépare, c'est là un indice du voisinage d'un cimetière (d'où il est défendu d'enlever les morts). En ce cas, on fouille à partir de cet endroit jusqu'à vingt coudées au-delà. Si au bout des vingt coudées, on trouve un cadavre, on fouillera de

1. Suit un long passage déjà traduit au tr. *Pesahim*, VII, 7 (t. V, p. 106). 2. Tossefta au tr. *Toharoth*, ch. 5. 3. La fin de la Mischnâ, où il n'est pas question de se raser. 4. Ci-dessus, VII, 3. 5. Cf. J., *Bava bathra*, V, 1 (f. 15a).

nouveau jusqu'à une égale distance, car la présence d'un cimetière est fort probable en ce cas, bien qu'en trouvant d'abord (tout-à-coup) un mort isolé, on puisse le déplacer avec sa couche.

On appelle un mort « couché comme d'ordinaire », celui dont les pieds sont étendus et les mains repliées sur le corps ; mais si le mort se trouve recroquevillé (les membres déplacés), on suppose qu'un monceau de pierres ou de terre aura surpris l'homme et l'aura tué (la couche de terre sur laquelle repose le mort ne sera pas à déplacer). Mais une Braïtha ne dit-elle pas que si l'on trouve deux morts dont la tête est placée du côté des pieds, on pourra les déplacer avec leur couche ? N'est-ce pas à dire que, par un cadavre recroquevillé, on entend celui dont la tête se trouve déplacée près des pieds ? Non, dit R. Isaac b. R. Eléazar, dans cet enseignement on parle de deux morts qui, au lieu d'être couchés côte-à-côte, le sont à la façon des poissons rôtis, dont la tête de l'un est à côté de la queue de l'autre, et la queue du second est près de la tête du premier (cela n'empêche pas la régularité de position de chaque mort à part). R. Isaac b. Goufta demanda devant R. Mena : il est dit ailleurs[1] que lorsqu'on enlève un cadavre d'un champ, il suffit d'avoir glané chaque ossement isolé pour que le sol soit désormais pur (sans prendre de la terre), tandis qu'ici il est prescrit d'enlever aussi la couche de terre ? R. Mena lui répondit de tenir compte de la fin de cette Mischnâ, disant : si dès le principe ce champ a été destiné à servir de tombe, il faudra aussi enlever la couche de terre sur laquelle le mort a reposé. De quelle étendue sera cette couche de terre ? D'une épaisseur de trois doigts dans le sol, jusqu'à la profondeur atteinte par la sérosité du mort[2].

R. Ḥisda dit : résulte-t-il de l'expression de la Mischna « le Nazir pourra le déplacer », qu'il est permis de débarrasser le sol d'un mort isolé à enterrer par piété ? (N'est-il pas dit au contraire qu'un tel mort acquiert pour tombe la place où il est ?) On peut répondre, dit R. Zeira, que notre Mischnâ suppose le cas où un tel mort a été enterré sur le sol sans l'autorisation du propriétaire, ou seulement d'une façon temporaire (de là vient le défaut d'acquisition). Pourquoi, au lieu de cette hypothèse, ne pas admettre qu'il s'agit d'un mort à enterrer par pitié (qu'il est défendu de déplacer) ? C'est que, pense R. Zeira, de tels cas ne sont pas fréquents (il est donc inutile de s'en préoccuper). Il résulte de ce qui vient d'être dit qu'il existe trois sortes de règles pour les tombes[3] : 1° Si un propriétaire trouve à l'improviste une tombe dans son champ (sans l'avoir autorisée), il pourra l'enlever de là ; le sol sera pur (n'étant pas reconnu comme champ funéraire), mais il sera défendu d'en tirer profit ; 2° Si le propriétaire sait d'avance quel mort on enterre dans son bien, il ne devra pas le déplacer ; si cependant l'enlèvement a eu lieu, le sol ainsi débarrassé devient pur et il est permis d'en tirer profit ; 3° Enfin, un tombeau qui gêne le passage public (placé sur la voie publique et rendant impurs les passants)

1. Mischnâ, tr. *Oholoth*, XVI, 5. 2. V. J., tr. *Bava bathra*, V, 1 (f. 15a).
3. Tossefta sur le même traité, ch. 17. V. B., tr. *Synhédrin*, f. 47.

devra être enlevé de là, et après cet enlèvement, le sol reste pourtant impur (par crainte qu'il y ait d'autres tombes auprès), et, par suite, il est défendu d'en tirer nulle jouissance. R. Aba b. Cohen a enseigné au village d'Akabis (où se trouvait une tombe placée sur la voie publique) qu'il est permis de tirer profit de l'emplacement (une fois débarrassé). Est-ce à dire que cet avis de R. Aba est opposé à l'enseignement précédent? Non, ce dernier parle du cas où la tombe existait avant l'érection de la ville (laquelle a motivé l'enlèvement de la tombe préalable, et la place acquise comme telle reste d'une jouissance interdite), tandis que R. Aba parle du cas où la ville existait avant la tombe (cette dernière, placée là indûment, ne rend pas le sol impropre pour toujours).

On a enseigné[1] : Lorsque des tombes entourent la ville de trois côtés, il faudra enlever deux des côtés qui obstruent (pour cause d'utilité publique). Selon les uns, il faudra débarrasser la voie ; selon d'autres, c'est inutile. R. Ḥisda explique que le premier avis, qui exige l'enlèvement, parle du cas où la tombe se trouve dans la banlieue de la ville, à un rayon de 70 mètres et une fraction (elle est alors considérée comme sise à l'intérieur), tandis que le second avis, qui dispense d'enlever la tombe, suppose qu'elle est placée à une distance supérieure. Ou bien encore, le premier avis suppose la présence des tombes disposées en forme de Γ, ce qui englobe des habitations ; la seconde opinion se réfère à une disposition des tombes en forme de Π (de sorte qu'il n'y a pas d'enclos). — Toute tombe pourra être enlevée[2], sauf celle des rois d'Israël ou des prophètes. Mais, fut-il objecté, au contraire les tombes des fils de David peuvent être enlevées, tandis que celles des fils de la prophétesse Ḥoulda[3] restèrent intactes à Jérusalem, sans que jamais personne y touchât? Ceci même prouve, répondit R. Akiba, que sous ces tombes il y avait des cavités, par où l'impureté se frayait une voie pour passer au canal de Kedron. Il a été enseigné ailleurs[4] : « Si quelqu'un vend un terrain à son prochain pour l'employer à une tombe, ou si quelqu'un accepte d'autrui un terrain dans le même but funéraire, il devra fournir des cavernes, dont l'intérieur ait 6 coudées de long sur 4 de large ; la caverne aura donc 2 parois ayant chacune une étendue de 6 coudées, et une paroi de 4 c. Dans chacune, on fera trois excavations... Il y aura une cour à l'entrée de la caverne d'un espace de 6 coudées carrées, tel qu'il le faut pour pouvoir porter la bière du défunt et laisser de la place aux porteurs ». Comment donc se fait-il que notre Mischnâ parle de « fouiller de quatre coudées jusqu'à huit » ? Là (au point de vue de la vente), il suffit que la bière puisse y tenir largement (il suffit d'un espace de 4 coudées au carré), tandis qu'ici il s'agit d'un espace supérieur que les porteurs du mort puissent se retourner (on fouillera sur un plus grand espace). Jusqu'à quelle mesure ira-t-on ? Il faut compter la place nécessaire aux por-

1. Tr. *Semahoth*, ch. 14. 2. Pour cause d'impureté. Cf. Siffri, section *Schoftim*, n° 188. 3. Voir vérité israélite, 1862, t. VIII, pp. 407-8. 4. Tr. *Bava bathra*, VI, 8.

leurs des morts, à leurs remplaçants et aux substituts de ces derniers. — [1].

Jusqu'où impose-t-on au Nazir la fatigue d'examiner à plus de vingt coudées? Selon R. Yossé, au nom de R. Meischa b. Jérémie, jusqu'à 40 coudées. Si après avoir fouillé sur vingt, on trouve encore un mort, il faut encore fouiller autant (de crainte qu'il y ait une nouvelle tombe, dans une seconde caverne). Selon une autre version, lorsqu'après avoir fouillé dix coudées on trouve encore un mort, il faut de nouveau fouiller autant.

4. En principe, tout point douteux qui surgit dans les questions de lèpre est considéré comme pur, jusqu'à ce qu'il y ait une conviction d'impureté ; après que quelqu'un a été convaincu d'impureté, il reste considéré comme impur en cas de doute. Par sept objets on examine le gonorrhéen (douteux), avant qu'il soit convaincu d'avoir cette maladie avec certitude pour savoir s'il ne s'agit pas d'un simple accident externe) : par le manger, le boire, le port d'une lourde charge, l'action de sauter, une maladie (différente), la vision (pouvant provoquer un écoulement), les pensées indécentes. Si l'homme est déclaré gonorrhéen (plusieurs fois impur), on ne l'examine plus (une autre fois) ; en ce cas, soit l'écoulement par suite d'une violence, soit celui qui est douteux, sive semen, sont déclarés impurs ; car les faits antérieurs constituent la probabilité [2].

(5). Si quelqu'un a frappé son prochain au point de le laisser pour mort [3], ensuite ce dernier se trouve mieux, puis finalement retombe plus mal et meurt, le meurtrier est coupable d'homicide. Selon R. Néhémie, il n'est pas condamnable, puisque l'on a constaté qu'il n'y a pas eu meurtre immédiat [4].

Comme il est écrit (Lévitique, XIII, 3) : *Il* (le cohen) *le déclarera impur*, il déclarera impur celui qui l'est avec certitude, non celui qui est dans le doute (lequel reste dans la présomption de pureté). Mais « une fois que quelqu'un a été convaincu d'impureté », il reste dans l'état impur jusqu'à ce que l'on ait la conviction contraire, car il est dit (ibid. 6) : *puis il déclarera pur etc.*, il constatera un tel état lorsqu'il sera certain, non en cas de doute. Quant au gonorrhéen, il reste dans la présomption de pureté, jusqu'à la conviction d'impureté (en dépit des sept procédés d'examen). Il est écrit (ibid. XV, 33) : *Pour la femme menstruée qui souffre de son flux, et pour le gonorrhéen dont l'écoulement se prolonge ;* on établit une analogie entre ces deux cas, et comme la menstruée communique l'impureté même lorsqu'elle est en ce cas par suite d'une violence, de même le gonorrhéen propage l'impureté lorsqu'il est en cet état par suite d'une violence. S'il en est ainsi, on devrait admettre la propaga-

1. Suit un passage traduit au tr. *Kilaïm*, V, 2 (t. II, pp. 274-5). 2. Mot à mot, le fait reste sur pied (il est indéniable). 3. V. tr. *Synhédrin*, IX, 1. 4. Littéralement : que la cause est sur pied (était restée en l'état).

tion d'impureté, même après avoir vu un premier écoulement? Il faut pourtant, répond R. Zeira, qu'il y ait parité avec l'état de la menstruée (après plusieurs constatations, il y a impureté effective au point de vue de la propagation). Par « violence », dit R. Eléazar, on entend celle qui a réellement eu lieu (non pas douteuse). Par « doute », on entend le doute entre l'écoulement prolongé et le simple accident. Quant au « semen », ne rend-il pas impur en tout cas (sans conviction préalable)? C'est vrai, et l'on a seulement voulu dire que l'on ne fait plus dépendre d'une périodicité fixe la propagation d'impureté par écoulement (lorsqu'il y a eu conviction).

Voici comment il faut rectifier les avis de la Mischnâ (§ 5, au sujet de l'homicide) : « Selon R. Néhémie, cet homme n'est pas condamnable ; selon les autres sages, il l'est, car le fait reste sur pied[1] ». Le motif de chaque avis est exposé comme suit : les sages pensent que deux suppositions (lorsque la première et la dernière fois on a tenu le blessé pour frappé à mort) l'emportent sur l'une (l'intermédiaire, par laquelle on a cru le blessé rétabli) ; R. Néhémie au contraire admet que la supposition intermédiaire l'emporte sur les deux autres. R. Néhémie base son opinion sur ce qu'il est dit (Exode XXI, 19) : *S'il se lève et peut marcher au-dehors, appuyé sur son bâton, celui qui a frappé sera libéré etc.* ; or il n'a pu venir à l'idée de personne que, dès l'instant où le blessé peut sortir, celui qui l'a frappé soit passible de la peine de mort, et l'on a voulu dire que si même le blessé, un moment remis, finit par mourir de sa première blessure, celui qui l'a frappé échappe à la condamnation. Les autres sages basent leur opinion sur l'explication d'un passage du même chapitre (ibid. 10), où il est dit : *s'il ne meurt pas, ou qu'il soit forcé de s'aliter* ; or, l'une de ces expressions est superflue, et l'on sait bien que si le blessé n'est pas mort, il restera couché pour se guérir; mais l'on a voulu viser le cas où l'on a supposé d'abord que le blessé n'en mourrait pas. Mais alors, pourquoi est-il dit auparavant : « si le blessé se lève et peut sortir, appuyé sur la béquille, celui qui l'a frappé sera libéré » ? N'en résulte-t-il pas que si le blessé ne se relève plus, le meurtrier sera condamné, ce qui est contraire à la règle de ne plus condamner celui qui est libéré pour le même fait ? Il faut donc comprendre les deux déductions diverses dans le même verset, l'estimation du blessé comme devant mourir, ou comme devant guérir : Si après l'estimation du blessé comme devant mourir, il se remet, puis retombe malade et meurt, le meurtrier sera condamné ; lorsqu'au contraire on a supposé que le blessé ne mourrait pas, de sorte que le meurtrier a été seulement condamné à payer au blessé « le dédommagement pour incapacité de travail », le meurtrier est tenu pour définitivement libéré, lors même que le blessé viendrait à mourir ensuite. Mais, si l'on peut aussi expliquer ce verset dans l'hypothèse que le blessé mourra, comment peut-il être question de « payer au

1. Cette incidente se réfère, non à l'avis de R. Néhémie, mais à l'avis contraire des autres sages qui condamnent ce meurtrier. Cf. J., tr. *Synhédrin*, IX, 3 (fol. 27a).

blessé un dédommagement pour incapacité de travail » (pénalité non prévue en cas de décès)? R. Ila répond au nom de R. Simon b. Lakisch : c'est précisément une déduction nouvelle tirée de ce verset que le meurtrier devra payer un dédommagement, bien que le coupable n'ait pas été jugé sous ce rapport. R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : on suppose rétroactivement qu'il y a eu une appréciation erronée (voilà pourquoi on l'estime condamné déjà à payer l'amende). Y a-t-il une différence pratique entre ces deux explications? Il y en a une au cas où l'état du blessé s'est amélioré par rapport à ce qu'il était d'abord : d'après le premier avis, disant que, par déduction nouvelle tirée de ce verset, le coupable devra payer un dédommagement, il est évident qu'en cas de remise faite du paiement, il est valable; mais si le coupable n'a pas encore payé avant l'aggravation, puis le blessé meurt, sera-t-il dispensé de payer en raison de la condamnation à la peine capitale, ou restera-t-il en l'état d'allègement primitif, condamné aussi à payer? D'après l'autre explication, disant que l'on suppose une estimation rétroactivement erronée, on raisonne à l'inverse, et il est évident au contraire que si le coupable n'a rien payé avant le décès du blessé, il ne payera rien, car certes la supposition première, d'avoir frappé mortellement, se réalise, sans erreur; mais si l'homme qui a frappé avait déjà payé, devra-t-il lors du décès reprendre le payement auquel il n'a pas été contraint, ou devra-t-il le laisser? Il y a un enseignement à l'appui de la première opinion, et un autre enseignement confirme la seconde opinion[1]. L'enseignement qui sert d'appui à l'avis de R. Yossé b. Ḥanina dit ceci : Si le blessé a été estimé avoir été frappé mortellement, et pourtant il survit, puis il meurt, il est évident que le payement est seulement dû lorsque l'état du blessé s'améliore (mais si la remise n'a pas été effectuée, elle ne sera pas due finalement, puisque la supposition d'amélioration n'était pas définitive). D'autre part, l'enseignement qui sert d'appui à l'avis de R. Simon b. Lakisch, s'exprime ainsi : Si l'on a estimé le blessé comme devant vivre et il meurt, le meurtrier devra payer aussi ce dédommagement, lors même de l'aggravation (le payement est toujours dû, puisqu'il est prescrit par la Bible). Non, dit R. Yossé, il faut rectifier ce dernier texte et le lire ainsi : le paiement est dû, non à partir du moment où l'état du blessé s'aggrave, mais lorsqu'il s'améliore (donc on ne conclut rien de là).

Lorsque quelqu'un a frappé violemment son prochain sur la main, au point que celle-ci s'est enflée, et que le médecin prescrive de la couper sous peine de danger mortel (de gangrène), celui qui a frappé devra-t-il payer le montant de la valeur estimée pour la main? (Le dispensera-t-on, en raison de ce que l'homme qui a frappé n'a pas eu l'intention de couper la main, ou en est-il responsable comme auteur indirect de la perte d'une main)? On peut conclure la réponse de ce qu'il est dit (ibid. 22) : *Si deux hommes se querellent et disputent, etc.*; or, ces deux faits sont exactement semblables, et ils sont pourtant exprimés tour à tour pour dire qu'il y a parité d'état coupable entre celui qui a

1. V. B., tr. *Synhédrin*, fol. 78b et 79a.

directement eu la pensée d'accomplir un dommage, et celui qui n'a pas eu une telle pensée directe. Cependant, si même celui qui n'a pas formé un tel projet directement est coupable, celui qui l'a conçu directement ne l'est-il pas à plus forte raison ? (Et pourquoi alors en parler)? Voici donc comment il faut rectifier cette règle : Si quelqu'un a eu la main frappée au point qu'elle enfle et que le médecin prescrive de la couper sous peine de danger mortel, l'auteur du mal sera-t-il condamné à payer la valeur de la main ? Oui, par déduction du dernier verset cité (par prescription biblique), l'homme qui a été la cause indirecte de l'avortement d'une femme devra la dédommager ; de même ici, la déduction biblique sera étendue au présent cas, et l'auteur indirect de la perte d'une main devra en payer la valeur.

5. Samuel (le prophète) avait été Nazir, selon l'avis de R. Nehoraï, car il est dit (I Samuel, I, 11) : *Le rasoir ne devra pas passer sur sa tête.* Or, le même terme *rasoir* est employé aussi bien pour Samson (Juges, XIII, 5), que pour Samuel ; et comme l'un était Nazir, l'autre l'était aussi. Mais, objecta R. Yossé, le mot *Morah* (au sujet de Samuel) ne désigne-t-il pas la prévention des humains? Ce sens est inadmissible, lui dit R. Nehoraï, puisqu'il est dit d'autre part (I Samuel, XVII, 2) : *Samuel dit : comment puis je aller, car si Saül l'apprend, il me tuera.* C'est que déjà il avait la crainte des humains.

R. Yanaï conclut[1] de ce qu'il est écrit (Isaïe, VII, 26) : *Toutes les montagnes qui sont sarclées avec un sarcloir*[2], puis (ibid. IX, 17) : *Il n'y surgira pas de crainte des ronces et des épines*, que le terme « crainte » (ou prévention) n'est pas seulement applicable aux humains. Comme la semence craint le fer (la serpe qui doit un jour couper ses produits), de même les cheveux craignent le fer (le rasoir[3]).

1. Midrasch Rabba sur Samuel, ch. 2. 2. Ou mieux : cultivées avec la pioche. 3. Par conséquent, le mot Morah (rasoir) a le même sens que Irah (crainte), parce qu'il fait « peur » aux cheveux.

# TRAITÉ QIDDOUSCHIN

## CHAPITRE PREMIER

1. Le mariage est validé par un des trois moyens suivants : par l'argent donné à la femme pour l'épouser, par l'acte de mariage, ou par la cohabitation [1]. La femme redevient libre de 2 façons : par la lettre de divorce, ou par la mort du mari. Pour la veuve qui incombe au beau-frère par lévirat, le mariage est validé par la cohabitation, et elle devient libre par le déchaussement (Deutéron. XXV, 9), ou par la mort du beau-frère.

Quant à l'argent, selon l'école de Schamaï, ce sera un dinar ou la valeur d'un dinar ; selon l'école de Hillel, ce sera une *Prouta*, ou la valeur d'une prouta [2], dont le montant vaut $^1/_8$ d'Assarion italien (de la Grande-Grèce).

Voici comment il faut entendre la Mischnâ : ladite acquisition se fera *ou* avec de l'argent, ou par contrat, ou par la cohabitation. De même, R. Ḥiya a enseigné : en réalité, les trois conditions énoncées ne sont pas exigibles, et l'une d'elles suffit pour la validité de l'union. D'où sait-on que l'argent est un des modes d'acquisition? De ce qu'il est dit (Deutéron. XXII, 13) : *Si un homme prend* (achète) *une femme*, ce qui est une allusion à l'acquisition contre argent. D'où le sait-on pour la cohabitation ? De ce qu'il est dit (ibid.) : *et qu'il vienne à elle* (l'épouse) ; ce qui est une allusion à la manière d'acquérir par la cohabitation. Jusque-là on aurait pu croire qu'il faut les deux conditions pour valider l'union ; d'où sait-on qu'il suffit au besoin à cet effet d'avoir remis l'argent à la femme, sans avoir aussi cohabité avec elle, ou d'avoir cohabité avec elle sans remise préalable d'argent ? Il est dit, répond R. Abahou au nom de R. Yohanan (ibid. 22) : *Si l'on trouve un homme dormant près d'une femme mariée à un mari ;* or, on peut supposer le cas où le mari avait seulement acquis sa femme par la cohabitation (seul acte dont le verset parle), et pourtant la Bible dit qu'en cas d'adultère, celui qui le commet sera puni par la pénalité de la strangulation (donc, ce seul acte suffit à valider l'union en ses conséquences légales).

Finalement, il en sera ainsi, non-seulement lorsqu'un mari aura épousé sa femme (inivit) régulièrement, mais aussi en cas d'irrégularité [3]. C'est seulement pour ce dernier cas, dit R. Abahou au nom de R. Yohanan, que le texte

1. A l'encontre des païens, qui reconnaissaient la cohabitation seule pour valider un mariage, la loi juive exige que cet acte soit accompagné de diverses cérémonies. 2. Cf. J., tr. *Yebhamoth*, I, 6 (t. VII, p. 20) ; tr. *Edouyoth*, IV, 7. 3. *In vaso indebito*. Cf. tr. *Kethouboth*, III, 6 (t. VIII, p. 42).

a dû nous enseigner l'efficacité du mariage en ses conséquences légales ; car, s'il en est de même en cas de cohabitation régulière, à quoi bon dire que son mari l'a constituée comme épouse ? Pourquoi ne serait-ce pas aussi bien un autre (le second survenant) ? C'est ainsi qu'il a été enseigné ailleurs [1] : Si une vierge fiancée a subi tour à tour le contact de deux hommes, le premier sera passible de la lapidation, et le second de la strangulation (la pénalité du second est telle, parce que la fille n'était plus vierge ; c'est donc que toute copulation quelconque du mari entraîne l'union). — Il est donc admis que la cohabitation constitue l'union, même sans remise d'argent ; mais d'où sait-on qu'à l'inverse la remise de l'argent constitue aussi l'union, même sans cohabiter ? De ce qu'il est dit (Exode, XXI, 11) : *Elle sortira gratuitement sans rançon ;* et auparavant il a été dit (ibid. 10) : *S'il en prend une autre, etc.* Or, comme pour cette « autre » il s'agit d'une acquisition à prix d'argent, de même toute femme pourra être légalement acquise par de l'argent.

Le « contrat » est aussi un mode d'acquisition, parce qu'il est écrit (Deutéron. XXIV, 3) : *Il* (le mari) *lui écrira une lettre de divorce, qu'il lui remettra en mains, puis il la renverra de sa maison ; elle sortira de sa maison, s'en ira et sera ensuite à un autre homme.* Or, on compare sa nouvelle existence (union) à sa sortie : comme la sortie (séparation) s'effectue en vertu d'un acte (de divorce), de même l'union sera célébrée par un acte (ou contrat). R. Abin dit que R. Ḥiskia a enseigné la déduction suivante [2] : de l'expression précitée « s'il prend », on déduit que la femme sera acquise par de l'argent, et c'est de toute justice ; car, si l'esclave juive, que l'on n'acquiert pas par la cohabitation [3], pourra être acquise par de l'argent, à plus forte raison peut-on acquérir avec de l'argent l'épouse, susceptible d'acquisition par la cohabitation. On peut opposer à ce raisonnement le fait d'une veuve incombant à autrui par lévirat, que le beau-frère survivant au mari défunt acquiert par la cohabitation sans remise d'argent ; on pourrait donc aussi admettre, sans susciter d'étonnement, que l'épouse, quoique susceptible d'acquisition à l'aide de la cohabitation, ne le serait pas par une remise d'argent ? C'est pourquoi il est dit : « S'il prend », expression qui fait allusion à l'acquisition par l'argent, puis « qu'il l'épouse », expression qui fait allusion à l'acquisition par la cohabitation. Cette déduction paraît fort juste ; car si la veuve, qui incombe par lévirat à son beau-frère, et ne saurait lui être acquise à prix d'argent, devient son épouse réelle par la cohabitation, à plus forte raison l'épouse ordinaire, que l'on peut acquérir par l'argent, sera également unie par le fait de la cohabitation. Contre ce raisonnement, on peut opposer le fait de l'esclave juive, susceptible d'être acquise à prix d'argent, bien qu'elle ne le soit pas par le fait de la cohabitation ; on pourrait donc aussi admettre, sans provoquer d'étonnement, que l'épouse, quoique susceptible d'acquisition par de l'argent, ne le sera pas à l'aide de la cohabitation ? C'est pourquoi il est dit :

1. Tr. *Synhédrin*, VII, 15. 2. Siffri, section *Ki-Thetsé*, n° 268. 3. Selon la déduction faite ci-après.

« S'il prend », ce qui est une allusion au fait de l'acquisition par la voie de l'argent, et « qu'il l'épouse », ce qui est une allusion à l'union par la cohabitation (il faut les deux expressions pour valider l'union en tous cas).

On conclut à la validité de l'union par le contrat, de la façon suivante : Puisque l'argent, qui ne sert pas à effectuer la séparation, peut servir à faire entrer une femme au domicile conjugal, à plus forte raison un contrat, qui peut servir aussi à répudier, servira à unir. Ceci ne prouve rien ; car, par contre, l'argent sert par voie d'échange à faire sortir la consécration de son état sacré, tandis que le contrat ne pourrait pas servir à un tel usage et n'y suffirait pas. Puis donc que le raisonnement *a fortiori* se trouve rompu, il faut en revenir au texte écrit, qui s'exprime ainsi : « Il (le mari) lui écrira une lettre de divorce, qu'il lui remettra en mains ; puis il la renverra de sa maison, d'où elle sortira ; elle s'en ira et sera ensuite à un autre homme. » Là, on compare l'existence (l'union) avec un autre, à sa sortie de chez le premier mari : comme cette séparation sera effectuée à l'aide d'un contrat, il en sera de même pour le premier mariage. R. Judan dit : il conviendrait d'attribuer à une fille libre la faculté d'acquisition à titre de présomption, dès qu'elle a accompli l'un des travaux qui lui incombent à titre d'épouse, par raisonnement *a fortiori,* et voici comment : puisqu'une esclave cananéenne, qui n'est pas acquise par la cohabitation, le sera par la présomption de possession ; ce dernier mode devrait à plus forte raison servir à l'acquisition d'une personne (libre), qui par la cohabitation devient une épouse. C'est pourquoi il est écrit (ibid.) : « Et qu'il l'épouse » ; la femme sera acquise par la cohabitation, non par la possession. Ne pourrait-on retourner le raisonnement *a fortiori* et dire que la servante cananéenne est susceptible d'être acquise par la cohabitation, en raisonnant comme suit : Puisqu'une personne libre, non susceptible d'être acquise par possession, sera acquise par voie de cohabitation ; à plus forte raison celle que l'on acquiert par la possession (l'esclave) sera acquise en cas de cohabitation ? C'est pourquoi il est écrit (Lévit. XXV, 46) : *Vous les transmettrez en héritage à vos fils après vous, comme une possession de propriété, etc.*, à l'instar de cette dernière, l'esclave pourra être acquise par la possession, non par la cohabitation.

Jusque-là nous savons quelles sont, au sujet d'une israélite, les trois manières d'acquérir une femme, soit avec de l'argent, soit à l'aide d'un contrat, soit par la cohabitation. D'où sait-on que ces modes sont aussi applicables aux païens ? C'est que, dit R. Abahou au nom de R. Eléazar, il est écrit (Genèse, XX, 3) : *Tu devras mourir à cause de la femme que tu as prise, car elle a été « épousée » par son mari* ; donc, les païens aussi (tel que le roi Abimélekh) sont condamnables en s'unissant aux femmes mariées, non au sujet des fiancées. Il résulte de l'avis émis (ci-après) par R. Eléazar que (pour le païen) l'union est effective s'il a en vue d'acquérir ainsi la femme ; tandis que, selon l'avis opposé de Samuel, lors même que le païen n'a pas l'intention d'acquérir la femme par la cohabitation, elle lui sera désormais unie. Or, R. Yôna a

dit au nom de Samuel : lorsqu'avec une païenne libre, placée à la fenêtre (en vue de tout venant), deux hommes ont cohabité, le premier ne mérite pas de pénalité ; mais le second est passible de la peine capitale, par suite de l'union avec le premier (ce qui constitue l'adultère) ; or, le premier n'a pas eu l'intention d'acquérir la femme en mariage, et pourtant l'union est légale en ses conséquences.

Il est écrit (Lévitique, XVIII, 6) : *Tout homme, etc.* ; on déduit de la répétition superflue du mot « homme » que les lois prescrites dans ce chapitre sont applicables par extension aux païens, et les péchés de relations illicites commis par les gens de nations étrangères seront jugés selon les lois de ces nations, de même que s'ils ont eu des relations illicites avec des femmes israélites ils seront jugés d'après les lois en vigueur parmi les Israélites. R. Eléazar dit : de toutes ces lois, il n'y a qu'une loi complémentaire à ajouter au sujet des païens, c'est la relation avec une fiancée juive ; car si un païen cohabite avec une fiancée juive, il sera coupable ; mais si c'est avec une fiancée païenne, il ne le sera pas. On vient de dire que s'il cohabite avec une fiancée juive, il sera coupable. Sera-t-il passible de la pénalité des païens, ou de celle des Israélites ? S'il est condamné par le statut de ces derniers, il ne sera condamné à mort que sur l'attestation de deux témoins et par un tribunal composé de vingt-trois juges, et, après avoir été averti des conséquences de son crime, il subira en cas d'infraction la pénalité de la lapidation ; s'il est admis au contraire, qu'il subira la loi en vigueur chez les païens, il suffira pour le condamner du témoignage d'un seul témoin, la sentence sera rendue au besoin par un seul juge, sans avertissement préalable, et le coupable sera décapité avec l'épée. R. Juda b. Pazi ajoute que la peine de mort sera appliquée par la strangulation, en vertu de ce verset (Genèse, IX, 6) : *Celui qui verse le sang de l'homme verra son sang versé « en l'homme »* ; or, le sang n'est versé dans le corps même du criminel qu'en cas de strangulation. Il y a encore une autre différence à savoir s'il dépend de la législation juive, ou de celle des païens : Si ce païen est soumis aux lois des Juifs, et qu'après son crime il se convertit au Judaïsme, il reste toujours coupable au même degré (sans modification) ; s'il dépend au contraire de la législation païenne, il restera dispensé de la pénalité pour ce fait, même lorsqu'il sera ensuite converti, car R. Ḥanina dit[1] : Un Noaḥide, eût-il même blasphémé contre la Divinité, échappe à toute pénalité ultérieure lorsqu'il se convertit plus tard, puisqu'il change alors de législation[2].

R. Eléazar dit au nom de R. Ḥanina[3] : d'où sait-on que même les Noaḥides sont avisés de ne pas commettre de relations illicites entre eux aussi bien que les Israélites ? De ce qu'il est dit (Genèse, II, 24) : Il (l'époux) *s'attachera à*

1. B., tr. *Synhédrin*, fol. 71. 2. En somme, observe le commentaire *Pné-Mosché*, le texte ne résout pas la question de savoir par quelle juridiction le païen qui a commis le crime précité sera examiné et condamné. 3. Cf. J., tr. *Yebhamoth*, XI, 4.

*sa femme*, non à celle d'autrui ; « il s'attachera à elle » (ce qui est dit avec superfluité), mais il n'aura d'union ni avec un homme, ni avec un animal. R. Samuel, R. Abahou, ou R. Eléazar dit au nom de R. Ḥanina : un noaḥide qui cohabite avec sa femme irrégulièrement mérite la peine de mort, en vertu du verset précité : *Il s'attachera à sa femme, et ils ne formeront qu'une chair*, in loco quo ambo uniti[1]. R. Yossé demanda[2] : Est-ce que l'acte de copulation à l'égard d'un homme, ou avec un animal, est considéré comme union (passible de pénalité, ou non) ? Oui, certes, par déduction d'analogie avec la loi sur la femme menstruée, dont on déduit tous les cas spéciaux de relations illicites (et l'on en conclut que même une union imparfaite, ou inachevée, est condamnable) ; il en sera de même pour les rapports avec un mâle, ou un animal. Ainsi, l'on connaît la défense pour un israélite ; mais d'où le sait-on pour un païen (non assujetti à la loi sur les menstrues) ? On peut le conclure, dit R. Mena, du même verset précité, « il s'attachera à sa femme », non à celle d'autrui, même si peu que ce soit, et au même titre se trouve défendue l'union avec un mâle, ou avec un animal, si minime qu'elle soit.

Nous avons donc appris (plus haut) que, pour les païens, il n'y a pas de consécration en mariage anticipée (en dehors de la cohabitation). Sont-ils sujets à la loi du divorce ? R. Juda b. Pazi et R. Ḥanin disent au nom de R. Houna le grand à Cippori[3] : ou il faut admettre pour eux qu'ils ne procèdent pas au divorce régulier (par acte), ou que les deux conjoints se séparent à volonté (sans formalité). R. Yoḥanan de Sephoris, ou R. Aḥa, R. Ḥinena, au nom de R. Samuel b. Naḥman, dit d'interpréter ce verset (Malakhi, II, 16) : *Car l'Eternel, le Dieu d'Israël, a dit qu'il hait qu'on la renvoie ;* on infère de là que la loi sur le divorce subsiste seulement à l'égard des Israélites, non parmi les représentants d'autres nations. R. Ḥanania au nom de R. Pinḥas observe que, dans tout ce chapitre prophétique, l'Eternel est désigné sous le nom de Dieu Sabaôth, tandis que dans ce dernier verset il est nommé « Dieu d'Israël », afin d'enseigner que, pour la question de divorce, le nom du Dieu unique n'est mentionné qu'à l'égard d'Israël. On sait, par l'avis qu'émet ci-après R. Ḥiya le grand, que les païens ne sont pas sujets à la loi du divorce, car R. Ḥiya a enseigné : Si un païen a répudié sa femme, laquelle a épousé un autre homme, qui l'a répudiée à son tour, puis les deux hommes se convertissent au Judaïsme, on ne leur appliquera pas ce précepte (du Deutéron. XXIV, 4) : *son premier mari qui l'a répudiée ne pourra plus* (alors) *la reprendre* (et le païen sera libre de la reprendre). En effet, on a enseigné : un fait de ce genre fut soumis à l'appréciation de Rabbi, qui autorisa l'union nouvelle.

« Par le contrat » (est-il dit dans la Mischnâ). On entend par là un contrat n'ayant pas même la valeur d'une prouta (même monnaie) ; car, s'il avait cette

1. *Per genitalia.* 2. Cf. J., tr. *Kethouboth*, I, 3 (t. VIII, p. 11). 3. V. Midrasch Rabba sur la Genèse, ch. 18.

valeur, il serait inutile d'en parler, puisqu'alors ce serait l'équivalent de l'argent en espèces. De même R. Ḥiya a enseigné : En réalité, il n'est pas besoin d'employer un contrat qui représente une valeur quelconque, puisque d'ailleurs on peut consacrer une femme par tout objet qui représente un minimum de valeur d'une *prouta*[1] ; eût-on même écrit le contrat sur un tesson d'argile, ou sur un chiffon de papier, puis on l'a remis à la femme, celle-ci sera consacrée comme épouse. Si un contrat de divorce a été écrit sur un objet dont il est défendu de tirer un profit quelconque, est-il valable ? R. Ḥanin a enseigné qu'un cas de ce genre a été exposé devant Rabbi, qui a dit : la femme en question dans ce divorce sera ainsi légalement répudiée ; selon R. Eléazar, elle ne le sera pas. R. Zeira dit que ces mêmes rabbins doivent aussi différer d'avis pour la question de mariage : le second interlocuteur doit être d'avis qu'un contrat rédigé de cette façon ne sera pas effectif, pas plus que la répudiation ne sera légale ; d'après le préopinant au contraire, un tel contrat servira, soit à consacrer une femme, soit à la répudier. Les autres compagnons d'étude n'adoptent pas cette analogie et disent d'adopter l'interprétation la plus sévère. Qu'est-ce que l'on entend, demanda R. Yossé, par le sens « le plus sévère » ? La femme sera-t-elle à la fois consacrée et répudiée (en raison du doute), et la sévérité consiste en ce que, malgré la consécration, il faut la recommencer, de même qu'en cas d'un tel divorce la femme sera impropre au Cohen à titre de répudiée, bien qu'aux deux cas la femme devrait se dégager d'une seconde consécration à autrui par un nouveau divorce ? Ou dira-t-on qu'il n'y a pas de divorce, et pour les deux cas on observe la sévérité de considérer la femme comme mariée ? Quelle est en somme la règle pour la consécration en mariage ? Des Rabbins de Césarée disent au nom de R. Jacob b. Aḥa : le second interlocuteur, qui déclare un tel divorce valable, admet aussi un tel mariage comme légal, en supposant qu'il s'agit d'un interdit de jouissance par ordre rabbinique ; le préopinant au contraire déclare qu'aucun de ces actes n'a de valeur, parce qu'il s'agit d'un interdit d'ordre légal. Donc, par un acte rédigé sur une matière interdite d'ordre rabbinique, selon tous, le mariage est valable. S'il en est ainsi, c'est opposé à ce que Rab dit[2] : même selon R. Meir (qui dit qu'à partir de midi du 14 Nissan, le levain est seulement interdit par mesure rabbinique), celui qui à partir de la 6e heure aurait pris du pain levé pour consacrer une femme aurait accompli un acte sans valeur. C'est qu'au sujet du pain levé, il s'agit d'une consécration faite par cet objet même, qui n'a plus de valeur après la sixième heure, outre qu'il est interdit par les rabbins ; tandis qu'ici il s'agit d'avoir consacré la femme par les conditions inscrites au contrat. Mais alors (si l'on ne tient pas compte de la matière sur laquelle le contrat est rédigé), même si le contrat est fait sur un interdit de jouissance d'ordre légal, la femme devrait être tenue pour consacrée ? Quelle différence y a-t-il entre cet acte et celui qui n'a aucune valeur intrinsèque (servant, malgré cela, à consacrer une femme) ? La première sorte

1. Tossefta à ce traité, ch. 1. 2. V. J., tr. *Pesahim*, I, 4 (t. V, p. 10).

de contrat ne peut pas même servir à achever le mariage (à titre d'interdit légal, la matière n'a aucune valeur brute); tandis que le second peut servir du moins à achever le mariage.

On a enseigné ailleurs[1] : Les juges défèrent le serment en cas d'aveu partiel, lorsque l'objet de la contestation a au moins une valeur de deux pièces d'argent, et l'aveu porte sur un minimum de la valeur d'une *prouta* ; selon les Schammaïtes, l'objet de la contestation pourra n'être que d'un *maa* ; selon les Hillélites, elle devra être de deux *maas*. Est-ce que l'école de Schammaï n'est pas en contradiction avec elle-même? D'une part (pour les mariages), elle est d'avis que, par pièce d'argent, on entend le Dinar[2], tandis que d'autre part (pour le serment), il est question de *maa* pour représenter la pièce d'argent? De même, l'école de Hillel n'est-elle pas en contradiction avec elle-même? D'une part (pour le mariage), elle est d'avis d'entendre par pièce d'argent une *prouta*, tandis qu'ici elle entend par là deux *maas*? En voici l'explication, dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Ḥanina : pour le mariage, l'école de Schammaï adopte comme terme d'analogie le principe de la vente d'une servante juive ; comme en principe elle sera vendue pour un dinar, de même la consécration en mariage se fera pour une pièce d'argent de cette valeur[3]. L'école de Hillel au contraire adopte, pour terme d'analogie, la diminution de valeur (ou le montant de la diminution de valeur de la servante juive lors de sa sortie de chez le maître) ; et comme cette réduction peut aller jusqu'à une prouta, la même valeur sera admise comme minimum pour la consécration en mariage. Or, pourquoi l'école de Schammaï admet-elle comme unité de valeur le dinar? C'est qu'il est écrit (Exode, XXI, 11) : *Elle sortira gratuitement, sans argent* (ou rançon) ; or, il va sans dire qu'elle n'a pas d'argent à recevoir, et cette expression (superflue) a pour but d'indiquer qu'elle sera vendue pour de l'argent (deux *maas*) supérieur à la consécration légale (un *maa*). Est-ce à dire qu'en principe elle a été vendue pour un peu plus d'un dinar, le mot *argent* signifiant un dinar? Ou désigne-t-il une *prouta*, et l'on suppose qu'elle a été vendue pour une somme supérieure, ou deux *prouta*? Finalement, il faut admettre que le type minimum de l' « argent » est le *maa*. Pourquoi alors n'est-ce pas le *maa* (au lieu du dinar) que l'on adopte comme unité du prix de vente? R. Aboun au nom de R. Juda b. Pazi dit : en cas de vente d'une fille juive pour un dinar, lorsqu'elle voudra diminuer la valeur, on défalquera un maa par chacune des années de service (un dinar = six maas), après quoi elle peut sortir sans rien devoir. Mais pourquoi ne pas admettre (en cas de vente primitive à raison d'un *maa*) que la diminution annuelle sera d'une *prouta* (= 1/8 de maa)? Il faut tenir

1. Tr. *Schebouoth*, VI, 1. 2. V. J., ibid. (fol. 36[d]). 3. En quittant son maître pour cause de désaccord (Exode, XXI, 8 à 11), la fille juive qui lui a été vendue comptera pour quelle somme elle est entrée au service et combien d'années elle y a passées ; puis, défalquant une diminution pour chaque année écoulée à ce service, elle rendra au maître la différence entre son prix versé et celui de la valeur actuelle.

compte, répond R. Aboun, du cas où cette fille voudrait invoquer la diminution de valeur dès le commencement de la sixième année ; or, si le maa était l'unité de mesure, comment supposer que le commencement de la diminution en cette sixième année et la fin soient de même d'une prouta? Il faut donc forcément dire qu'il s'agit d'une vente primitive pour un dinar, pour laquelle la diminution calculée au commencement de l'année sixième sera d'un maa, et à la fin de cette même année elle ne sera que d'une prouta.

L'école de Hillel adopte l'avis opposé, prenant pour mesure le reliquat final sur les diverses diminutions de valeur de cette fille ; comme il suffit au besoin qu'il ne reste qu'une prouta, une telle menue monnaie peut suffire aussi à la consécration en mariage ; or, s'il ne restait qu'une valeur de prouta à ladite servante, cet état de diminution ne l'empêchera pas de sortir, de même une telle valeur, quoiqu'infime, peut suffire à consacrer une femme en mariage. Cependant, l'école de Hillel reste en contradiction avec elle-même, puisqu'ici (pour la question de mariage) elle se contente d'une prouta, tandis qu'ailleurs (pour le serment déféré en cas d'aveu partiel) elle appelle « argent » deux maas? C'est qu'il est dit (ibid. XXII, 6) : *Lorsqu'un homme remettra à son prochain de l'argent, ou des ustensiles à garder, etc.* ; or, le mot « argent » de ce verset ne saurait indiquer qu'un procès ne peut pas être soulevé pour moins d'une prouta, puisqu'il est déjà écrit (Lévitique, V, 26) : *pour se rendre coupable par elle*, expression superflue qu'il faut entendre en ce sens : il n'y a pas de « culpabilité » (qui nécessite le pardon) pour une valeur inférieure à une prouta : pourquoi donc y a-t-il le mot « argent » ? Pour conclure de là que l'on déférera seulement le serment en cas d'aveu partiel, si la cause porte sur une valeur d'au moins deux maas, ou : plus d'argent. Ou bien faut-il admettre que le mot « argent » désigne une prouta, et supposer un dépôt d'une valeur supérieure à ce minimum, soit de deux prouta? Non, car il faut admettre finalement que le type minimum est d'un maa. Mais alors pourquoi l'école de Hillel parle-t-elle (au sujet du serment) d'une valeur de deux maas, et ne pas s'en tenir à l'unité du maa (augmenté d'un faible excédant, ou prouta)? C'est qu'il est dit (ibid.) : *ou des ustensiles* ; par analogie entre les deux termes, comme le nombre des « ustensiles » (au pluriel) est au moins de deux, la valeur de l'argent sera au moins de deux maas. Quel compte les Schammaïtes tiennent-ils de cette forme au pluriel du mot « ustensiles » ? Ils l'appliquent d'une façon conforme à l'enseignement de R. Nathan[1], qu'il faut déduire du terme « ou des ustensiles » l'extension aux vases d'argile (quelqu'infime que soit cette valeur).

Samuel dit[2] : Si le débat porte sur deux parts de froment, et le défendeur avoue devoir l'une de ces parts, il sera tenu au serment pour le reste. Toutefois, ajoute R. Ilinena, il faut que les deux parts valent au moins deux prouta, de telle façon que, si le sujet du débat vaut plus d'une prouta, l'aveu

1. Cf. Mekhilta sur la section *Mischpatim*, ch. 15. 2. V. B., tr. *Schebouoth*, f. 11 et 40.

porte sur un minimum d'une prouta. Ceci est conforme à l'avis des Schammaïtes, qui déduisent du mot « argent » (dans le verset précité) qu'il devra être semblable aux « ustensiles » (d'au moins deux Maas) ; tandis que, selon l'école de Hillel, par analogie entre les termes « argent » et « ustensiles », tous deux devront se composer d'au moins deux objets ; et, par réciprocité, comme il est entendu que l'argent sera d'au moins deux maas, les « ustensiles » devront aussi être au moins deux (d'une certaine valeur). — [1].

Combien vaut la prouta ? La huitième partie d'un Assarion italien [2]. On a enseigné [3] : l'Assarion est 1/24 du dinar d'argent ; celui-ci est un 24e du dinar d'or. R. Ḥiya a enseigné : un *sela* vaut quatre dinars ; six Maas d'argent valent un dinar ; celui-ci vaut deux pondion [4] ; deux Pondion valent un Maa ; deux Assaria (Ἀσσαρία), valent un pondion ; deux *Semisses* (de ἡμίσευμα), valent un As ; deux Quadrans (Κοροδάντης, ou terunciús, Τριούγκιον), valent un Semis ; deux Prouta valent un Quadrans. Il résulte de là que cette dernière constitue la 32e part d'un Maa. R. Zeira dit : au temps de R. Simaï, nos sages ont décidé (attribuant un peu plus de valeur à la Prouta) qu'elle représenterait la 24e part du Maa. De même, R. Simon b. Gamaliel a enseigné : deux grains (= d'orge, Hordea) valent un Maa [5] ; deux Ennéades (Ἐννεάς = 1/9 de Sesterce), valent un Hordeum ; deux huitièmes (de cette monnaie) donnent donc deux prouta ; il en résulte que cette dernière est un 24e du Maa. R. Ḥanina et R. Mena émettent deux avis divers à ce sujet : Selon R. Ḥanina, la monnaie de cuivre conserve toujours sa valeur, tandis que celle d'argent tantôt vaut moins, tantôt vaut plus ; R. Mena au contraire dit : la monnaie d'argent conserve toujours sa valeur, tandis que celle de cuivre tantôt vaut moins, tantôt vaut plus. Or, selon l'avis de R. Mena, on peut toujours consacrer jusqu'à six femmes par le montant d'un Assarion (= 6 prouta) ; selon l'avis de R. Ḥanina, l'Assarion (en raison de sa valeur mobile, de tantôt 6 prouta, tantôt 8 pr.) peut servir parfois à consacrer six femmes, et parfois à huit. Ḥilfia put ainsi résoudre la question posée, car il avait fait un pari [6], en disant : Je m'asseois au bord du fleuve, et si je n'arrive pas à justifier d'après la Mischnâ chaque point enseigné par R. Ḥiya le grand, qu'on me jette à l'eau. On commença par lui observer : R. Ḥiya n'a-t-il pas enseigné qu'un Selà vaut quatre dinar ? Nous avons de même appris [7], répondit-il, qu'un Selà ne sera pas encore considéré comme défectueux et n'entraînera pas de tromperie sur sa valeur aussi longtemps que, selon R. Méir, on rendra quatre As par pièce, ce qui fait un As par dinar. N'a-t-il pas été enseigné aussi par

1. Suit un grand passage traduit au tr. *Yebhamoth*, I, 6, fin (t. VII, p. 21). 2. Cf. t. VIII, p. 100. 3. Tr. *Edouyoth*, IV, 7 ; Tossefta à *Bava bathra*, ch. 5. 4. Ou mieux : Dupondium. V. Zuckermann, *Talmudische Gewichte u. Münze*, p. 23. 5. Maïmoni donne à ce propos le montant du dinar (si fréquent dans le Talmud) : selon lui, le dinar pèse 96 grains d'orge ; le Issar est 1/4 de drahme, ou Dirhem en arabe ; le dinar vaut 6 drachmes ; donc, le Issar pèse (vaut) 4 grains et une fraction. 6. V. J., tr. *Kethouboth*, VII, 7 (t. VIII, p. 89). Cf. Grætz, *Geschichte der Juden*, t. IV, p. 488. 7. Tr. *Bava mecia'*, IV, 4.

R. Ḥiya, lui fut-il observé, que six Maa d'argent équivalent à un dinar ? En effet, répondit-il, nous l'avons appris d'autre part (ibid.) : Ce serait une fraude de prendre quatre pièces d'argent sur 24 par Selà, ou un sixième de change sur une vente (c'est donc que le dinar vaut 6 Maa). On lui observa ensuite : R. Ḥiya n'a-t-il pas enseigné que deux Pondion représentent un Maa ? En effet, répondit-il, nous le savons d'ailleurs par ce texte [1] : Lorsqu'au lieu de consacrer un champ dès après le Jubilé (dont le rachat devra être opéré pour 50 sicles d'argent), on le consacre seulement deux ou trois ans avant le Jubilé, il suffira de payer en équivalence au trésor un Selà et un Pondion (puisqu'en divisant 25 sicles = 50 selà, par 49 années d'activité en dehors de celle du Jubilé, il reste un selà à répartir sur toutes ces années, soit un 48e en plus, ou un Pondion ; donc, celui-ci = 1/48e de sela, ou = 1/2 Maa, car 2 Pondion = un Maa). D'autre part, lui fut-il observé, R. Ḥiya n'a-t-il pas enseigné que que deux Assaria valent un Pondion ? En effet, répondit-il, nous le savons aussi par le texte suivant [2] : « Celui qui a déposé un As pour employer le montant à racheter des produits désignés comme seconde dîme dont il a mangé la moitié, puis se rend dans une autre localité où ces mêmes produits valent un Pondion (le double), aura le droit de manger encore le montant d'un As pour parfaire l'équivalence » (c'est donc qu'un Pondion vaut deux As). On lui observa enfin : R. Ḥiya n'a-t-il pas enseigné que deux Semisses valent un As, deux Quadrans valent un Semis, et deux prouta valent un Quadrans ? En effet, leur répondit-il, nous avons aussi appris (dans notre Mischnâ) : « Quelle est la valeur de la Prouta ? La huitième part de l'Assarion italien. »

« La femme, est-il dit, s'acquiert elle-même (reprend possession d'elle-même) par le divorce », comme il est dit (Deutéron. XXIV, 3) : *Il lui écrira une lettre de divorce*, etc. ; « ou par la mort du mari, » comme il est écrit (ibid. 4) : *Ou si le dernier homme épousé meurt* etc. Jusque-là on sait ce qu'il en est par la mort du dernier mari ; mais d'où sait-on qu'il en est de même par la mort du second ? On l'apprend par raisonnement à fortiori : puisque la femme est libérée par la mort du second, dont le décès n'est qu'une libération partielle (la femme restant encore interdite au premier mari), à plus forte raison sera-t-elle libérée par le décès du premier mari, la libération par ce fait est complète (à l'égard de tous, la femme devient ainsi libre). R. Houna dit : un texte même de la Bible indique que la mort du mari libère la femme, en disant (ibid. XXV, 5) : *Lorsque des frères habitent ensemble, et l'un d'eux meurt sans laisser d'enfant, etc.* (il y aura lévirat) ; si donc il a laissé un enfant, le défunt libère la femme par son décès. R. Yossé b. R. Aboun dit : s'il n'était pas admis que la mort du mari libère la femme, à quoi bon dire qu'une veuve est interdite au grand-prêtre seul (non au simple cohen), selon le verset qui l'interdit, comme la femme répudiée ou celle qui a déchaussé est interdite au simple cohen. Ceci ne prouve rien, réplique R. Yoḥanan b. Marieh, car on peut expliquer qu'en ce cas l'interdit subsiste si le grand-prêtre était le beau-

1. Tr. *'Erakhim*, VII, 1. 2. Tr. *Maasser schéni*, IV, 8 (t. III, p. 241).

frère par lévirat, tandis que cette cause pourrait la laisser libre à autrui, tout en supposant qu'en dehors de ce motif elle reste interdite à tous. — [1].

Pourquoi, demanda R. Isaac, notre Mischnâ ne dit-elle pas que la veuve qui incombe par lévirat au beau-frère redevient libre, soit en le déchaussant elle-même, soit grâce à cette cérémonie accomplie par la femme adjointe (s'il y a deux veuves)? En effet, répondit-il, il est dit : « par le déchaussement, » soit par elle-même, soit par l'adjointe. Mais, fut-il objecté, puisqu'il est dit que la veuve sera acquise au beau-frère en lévirat par la cohabitation, peut-on dire qu'il importe peu qu'elle cohabite, ou que ce soit l'adjointe? (De même, le déchaussement devra être fait par elle-même?) La première question manque de base, parce que la Mischnâ parle d'une seule veuve en lévirat, tandis que la question posée par R. Isaac se refère au cas où il y a deux veuves [2]. R. Samuel b. R. Isaac demanda : de quelle façon une esclave fiancée à un homme peut-elle rentrer en possession d'elle-même (être libre) pour qu'en cas de cohabitation avec autrui elle soit dispensée de la pénalité des coups de lanière, et l'homme soit dispensé d'offrir le sacrifice de péché? Il est certain qu'elle ne quittera pas la maison du maître en vertu d'un acte de divorce, puisque R. Ḥiya a dit au nom de R. Yoḥanan [3] : Celui qui à moitié esclave et à moitié affranchi aura consacré une femme n'aura pas contracté une union légalement valable; de même la répudiation d'une femme effectuée par lui sera sans valeur légale. Il est certain aussi qu'elle sera libre pour tous à la mort du mari [4], car, comme l'a dit R. Yossé au nom de R. Yoḥanan, le prosélyte Aquilas a interprété [5], en présence de R. Akiba, le verset suivant (Lévitique, XIX, 20) : *Elle est une eselave promise à un homme*, dans ce sens : Elle est comme touchée (inita) par l'homme, ainsi qu'il est écrit (II Samuel, XVII, 19) : *Et elle répandit dessus des grains battus* [6]. R. Hiya dit au nom de R. Yoḥanan que R. Eleazar b. R. Simon a expliqué de même, en présence des autres sages, le verset : « C'est une esclave promise à un homme, » en ce sens qu'elle a été épousée par lui, comparativement à une expression un peu analogue (Proverbes, XXVII, 22) : *Au milieu des grains que l'on bat* (émonde), *est mon mari*. La question est de savoir si l'esclave reprendra possession d'elle-même, à la mort de son maître et lors de l'achèvement de six années de service ? Or, cette question ne saurait être posée d'après R. Akiba, qui dit (ibid.) : Une esclave juive fiancée est considérée, selon la Bible, comme encore à moitié esclave et à moitié affranchie si elle est fiancée à un homme libre (et qu'importe alors, pour sa libération, que le maître soit mort) ? La question est donc posée selon R. Ismaël, qui dit : le texte biblique en question parle d'une esclave cananénne épousée par un esclave hébreu, bien que

1. Suit un passage déjà traduit tr. *Yebhamoth*, II, 1 (t. VII, pp. 22-23). 2. Ce point est résolu au tr. *Yebhamoth*, IV, 12, et la cérémonie accomplie par une veuve libère en même temps l'autre veuve, ou l'adjointe. 3. Cf. tr. *Pesahim*, VIII, 1, et ci-dessus, tr. *Guittin*, IV, 5. 4. V. B., tr. *Krithoth*, fol. 11. 5. V. Grætz, ibid., t. IV, p. 437. 6. Jeu de mots entre *Haraf* et *Ha-rifouth* des deux versets.

ce soit là un mariage légal, selon le verset (Exode, XXI, 4) : *Si son maître lui donne une femme*, et l'on a demandé ceci : Est-ce qu'une telle esclave reprend possession d'elle-même à la mort de son maître et lors de l'achèvement des six ans de service (au point de vue des pénalités de la cohabitation avec elle), conformément à celui qui dit : un esclave hébreu ne reste pas soumis à l'héritier du maître? (Question non résolue).

2. On acquiert un esclave hébreu par de l'argent, ou par un acte écrit. Il devient libre après un nombre d'années (au bout de six ans de service), ou par l'arrivée du Jubilé [1], ou en se rachetant par déduction de valeur pour les années écoulées de service. La servante juive a cet avantage sur lui (un moyen en plus) que sa libération s'effectue aussi lorsqu'elle a les signes de la puberté. L'esclave qui se laisse percer l'oreille [2] est acquis au maître par cette opération, et n'est libre qu'au jubilé, ou à la mort de son maître.

Il est écrit (Deutéron. XV, 12) : *Lorsque ton frère hébreu, ou une femme hébreue te sera vendu*, etc., on compare donc, sous ce rapport, l'esclave mâle hébreu à l'esclave femme hébreue, et comme celle-ci est acquise par de l'argent et le contrat, on acquerra de même l'homme. On comprend le mode d'acquisition par de l'argent, parce qu'il est écrit d'autre part (Exode, XXI, 11) : *Elle sortira gratuitement, sans argent* (sans rembourser le prix de son achat) ; mais d'où sait-on aussi que l'on peut acquérir l'esclave femme par un contrat? On le sait pour l'esclave femme par analogie du mode d'acquérir (en mariage) une fille libre, et l'on déduit cette faculté d'acquisition à l'égard de l'esclave homme par analogie de l'esclave femme. Il en résulte que l'on déduit une règle d'analogie de celle qui est déjà l'objet d'une déduction semblable. Ceci est admissible, d'après R. Akiba, qui autorise ces sortes de déductions même indirectes ; mais comment justifier la même explication d'après R. Ismaël, qui n'autorise pas ces sortes de déductions indirectes? On a trouvé par contre qu'un enseignement de R. Ismaël énonce cet avis sur l'expression (du Lévitique, XIX, 20) : *à qui la liberté n'a pas été accordée* (après avoir appliqué ce dernier texte à l'esclave cananéenne, mariée avec un esclave hébreu, on déduit que l'esclave hébreu pourra comme celle-ci, être acquise à l'aide d'un contrat, et cette déduction est ensuite reversible sur la juive esclave). Comment se fait-il que nulle part R. Ismaël n'admette la faculté de tirer une déduction d'une autre déduction, tandis qu'ici il l'admet? On a enseigné au nom d'un sage (inconnu) : d'où R. Ismaël tire-t-il la règle de pouvoir acquérir l'esclave hébreu par un contrat? De l'analogie entre deux expressions contenant le terme « renvoyer » : Comme ailleurs (au sujet du divorce), l'expression « il la *renverra* de sa maison » (Deutéron. XXIV, 1) implique l'idée d'un contrat écrit, de même ici l'expression « tu le *renverras* libre » (Ibid.

1. Lévitique, XXV, 41. 2. Celui qui ne veut pas quitter son maître après 6 ans de service : Exode, XXI, 5.

XV, 12) implique l'emploi d'un contrat. Mais n'y a-t-il pas défaut d'analogie ? Car le contrat (de divorce) sert à ce que la femme se reconquière elle-même, tandis qu'ici (pour l'esclave) il s'agit d'être acquis par d'autres ? En effet, répond R. Mathnia, on déduit la règle relative à l'acquisition d'un esclave hébreu, par analogie entre deux expressions contenant le terme « vendre » : comme ailleurs l'expression « s'il a *vendu* de son patrimoine » (Lévit. XXV, 35) implique l'idée d'un contrat écrit, de même ici l'expression « lorsque ton frère hébreu te sera *vendu* » (Deutéron. XV, 12) implique la présence d'un contrat. Pourquoi ne pas admettre une autre analogie et dire ceci : aussi bien que l'esclave cananéen pourra être acquis par la prise de possession (sans contrat), l'esclave hébreu pourra être acquis de même ? Aussi, dit R. Ḥiya b. Ada, l'analogie existe de fait entre l'esclave mâle hébreu et l'esclave femelle (sans qu'il soit besoin d'une déduction ; ils sont tous deux l'objet de la même règle).

« L'esclave sera acquis par de l'argent » (dit la Mischnâ), comme il est écrit (Lévit. XXV, 50) : *c'est contre argent qu'il sera vendu* [1] ; aussi, seulement contre argent l'on pourra racheter l'esclave hébreu, mais ni contre du blé, ni contre des ustensiles. Pourquoi en tous lieux admet-on une valeur comme équivalent à de l'argent, tandis qu'ici on ne l'admet pas comme telle ? Cette distinction, dit R. Aba-Maré, a pour cause la répétition du terme « argent » dans le verset biblique en question. Toutefois, R. Ḥiya b. Ada reconnaît que si l'esclave demande à son maître d'être diminué de valeur (en raison du nombre d'années déjà écoulées à son service), il pourra être racheté même par des objets en nature, à l'aide de blé, ou d'ustensiles. Il est vrai, dit R. Judan, père de R. Mathnia, que l'on ne peut racheter l'esclave à l'aide de produits en nature (mais seulement contre espèces), lorsque ces produits n'ont pas été estimés à une valeur fixe ; mais dès qu'ils ont été estimés, ils représentent l'argent.

D'où sait-on que si, pendant l'intervalle des six ans, l'esclave est tombé malade, il n'a pas besoin de remplacer le temps perdu en restant au delà des six ans ? On le sait de ce qu'il est dit (ibid. 2) : *La septième année il sortira libre gratuitement.* Est-ce à dire qu'il en est de même si l'esclave s'est enfui pendant ce laps de temps ? Non, parce qu'il est dit (ibid.) : *Il servira six ans.* D'où sait-on qu'il y a lieu de faire une extension de règle (en faveur de l'esclave qui a été malade), et, d'autre part, une restriction de règle (à l'encontre de l'esclave fuyard) ? C'est qu'après la généralité exposée par la Bible (dans la première partie), elle vise l'exclusion ; donc, on étendra la règle à l'esclave qui est resté dans le séjour du maître, non à celui qui n'est pas resté. R. Aboun b. Hiya dit que R. Oschia demanda : On comprend que si l'esclave, d'abord malade, s'est ensuite enfui, il soit tenu de remplacer tout le temps perdu ; mais quelle est la règle si l'esclave s'est d'abord enfui, puis est tombé malade (au dehors) ? R. Hiya b. Aba dit que l'on peut conclure la

1. Littéralement : *le prix de sa vente sera* (comparée), etc.

réponse de l'enseignement suivant[1] : Si une femme se refuse à son mari, on mentionne sur le contrat de mariage la constatation du refus. Et R. Hiya a enseigné que si une fiancée refuse de donner suite au mariage, ou si elle tombe malade, ou si elle est menstruée, on mentionnera sur le contrat une note écrite constatant le refus. Or, il ne saurait s'agir du cas où elle s'est refusée à son mari pendant les menstrues, puisqu'alors la loi interdit formellement toute relation matrimoniale ; c'est donc qu'il s'agit du cas où le refus s'est produit avant qu'elle était menstruée, et elle l'est devenue ensuite. Or, en un tel cas, cette femme ne doit pas être jugée comme une rebelle, et pourtant il est dit que l'on inscrit son refus dans le contrat de mariage ; de même ici, lorsque l'esclave qui s'est enfui est tombé malade au dehors, il devra remplacer au maître le temps perdu, parce que celui-ci peut lui dire : Si tu étais resté auprès de moi, tu n'aurais pas eu la mauvaise chance de tomber malade. R. Hinena dit : on peut faire valoir aussi ce raisonnement pour la première hypothèse, que l'esclave doit remplacer le temps perdu lorsqu'il a d'abord été malade, puis s'est enfui, car le maître peut arguer ainsi : Si tu avais été près de moi (si tu n'avais pas prémédité la fuite), tu te serais trouvé bien portant rétroactivement.

« L'esclave se reconquiert lui-même, est-il dit, par le cours des années de service. » Selon un enseignement, il peut se vendre pour une durée inférieure à six années, mais non au-delà de six ans ; selon un autre enseignement, il ne pourra se vendre ni pour une durée inférieure à six ans, ni pour un laps de temps supérieur à six ans. R. Jérémie explique ainsi le motif de chacun de ces avis (qui, selon lui, ne sont pas en désaccord) : le premier se rapporte au cas, survenant parfois, où l'esclave a été vendu deux ou trois ans avant le jubilé, lequel en arrivant libère forcément l'esclave (c'est alors qu'a lieu une vente bien inférieure à une durée de six ans). — « Ou par le jubilé », comme il est dit (ibid.) : *Il sortira au jubilé.* Ou encore « par une diminution (une perte) d'argent », comme il est écrit (en parlant de la cession à un païen, Lévitique, XXV, 51-52) : *S'il y a encore de nombreuses années jusque-là, il devra selon leur proportion restituer une somme équivalente sur le prix d'acquisition à titre de rachat. Mais s'il ne reste qu'un petit nombre d'années, jusqu'au jubilé, il en sera tenu compte ; d'après le nombre des années restantes, il paiera le rachat.* Or, ne sait-on pas que parfois le nombre des années est considérable, et parfois moindre ? (Pourquoi n'est-il pas dit seulement, selon la fin : « d'après le nombre des années restantes, il paiera le rachat » ?) Ce supplément d'expressions, répond R. Ila, a pour but de nous enseigner que parfois le nombre des années[2] est supérieur au salaire fixé ; d'autres fois, au contraire, le nombre des années en question est inférieur au salaire convenu.

Lorsque l'esclave a été vendu pour sa valeur (alors réelle) d'un Maneh, puis

1. V. J., tr. *Kethouboth*, V, 10 (t. VIII, p. 79). 2. Pour lequel la stipulation est faite.

il s'est amélioré jusqu'à valoir le double, soit deux Maneh, d'où sait-on que si le maître veut compter avec l'esclave pour son rachat, il ne comptera que sur le pied d'un Maneh pour la proportion de chaque annuité en moins ? C'est qu'il est dit (ibid. 50) : *de l'argent de son achat* (c'est d'après le moment de la vente qu'a lieu l'estimation en vue du rachat). Lorsqu'au contraire l'esclave a été vendu pour deux Maneh, et qu'ayant perdu de sa valeur il est réduit à un Maneh, d'où sait-on que si le maître veut compter avec cet esclave pour le rachat, il ne comptera non plus que sur le pied d'un Maneh pour la proportion de chaque annuité en moins ? C'est qu'il est dit (ibid. 59) : « d'après le nombre des années, il restituera le prix de la délivrance » (selon la valeur actuelle ; on compte donc, en chaque cas, sur le pied le plus réduit). — Nous savons que lorsque l'esclave hébreu a été vendu à un païen, il conserve lors du rachat la supériorité de pouvoir (en cas de doute) ; d'où sait-on qu'il en est de même à l'égard d'un esclave qui avait été vendu à un maître israélite et a été racheté de ses propres mains ? On le sait par analogie des termes « mercenaires » employés pour l'un comme pour l'autre (ibid. 40 et 50) ; or, comme lors du rachat d'un tel esclave vendu à un païen, l'hébreu reprend sa suprématie, il en sera de même en cas de rachat d'un esclave qui avait été vendu à un Israélite. Rabbi, au contraire (n'admettant pas l'application de ladite analogie), interprète le triple emploi des expressions « il le rachètera » usitées à ce sujet (ibid. 48, 49) : elles ont pour but une extension, à savoir que pour tous les rachats on adoptera la règle usitée au premier cas.

*S'il n'est pas racheté par ceux-ci*[1] (ses parents), est-il dit (ibid. 54), *il sortira libre à l'époque du jubilé* ; selon R. Yossé le Galiléen, par *ceux-ci* il sera libéré, et par le rachat de toute autre personne étrangère il sera soumis au service jusqu'au jubilé ; selon R. Akiba, au contraire, l'esclave que des parents rachètent restera soumis *à ceux-ci* (jusqu'au jubilé), et par le rachat de toute autre personne il est aussitôt libéré. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan qu'ils basent leur avis sur l'interprétation du même texte biblique, « s'il n'est pas racheté par ceux-ci » : selon l'explication de R. Yossé le Galiléen, si l'esclave n'est pas racheté par ceux-ci, mais par d'autres, il sera soumis jusqu'au jubilé et ne deviendra libre qu'à ce moment ; selon l'explication de R. Akiba, si l'esclave n'est racheté que par ses parents, il devra compléter les années de service jusqu'au jubilé (tandis que, par le rachat d'étrangers, il serait libre de suite). Selon l'avis des autres sages, dit R. Yassa au nom de R. Yoḥanan, un tel esclave, racheté par n'importe qui, devient aussitôt libre.

On a enseigné de même : par l'expression (ibid. 26), *sa main a atteint* (a retrouvé des sources suffisantes), on entend que l'homme vendu en esclavage a trouvé par lui-même, *et il a trouvé de quoi se racheter* (par d'autres) ; or, comme l'acquisition faite par sa main propre l'est en vue de lui-même (de façon qu'il évite l'esclavage), de même l'acquisition par la main d'autrui est

1. Soit par l'une de *ces* personnes (énumérées précédemment), soit par lui-même, soit par un juif quelconque.

faite dans son intérêt à lui (de sa libération). R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Yoḥanan : même d'après celui qui est d'avis qu'en cas de rachat par autrui l'homme vendu resté soumis au service, il ne s'agit plus de l'esclavage usuel, mais seulement d'achever la période ordinaire de six années de service. Mais n'a-t-on pas enseigné qu'à la suite du rachat opéré (par autrui) cet homme sera comme vendu à nouveau et devra servir six ans avant d'être libéré ? En effet, dit R. Aba Maré, il faut corriger les mots : « il devra servir six ans avant d'être libéré », en ceux-ci : Il devra compléter la période des années de service pour être libre. — Si les parents veulent dès la première fois (lorsque leur proche est au service d'un païen) le racheter, ils le peuvent ; mais à la seconde fois (lorsque cet homme n'est plus à ce service), si les parents veulent le racheter, ils n'ont plus cette faculté (réservée désormais seulement à des étrangers). R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan : c'est conforme à l'opinion de celui qui dit que par le terme ceux-ci, on entend le rachat qui a pour but l'affranchissement complet (la libération par rapport au païen) ; mais s'il a été racheté par toute autre personne, il restera soumis au service (de ce coreligionnaire).

Samuel b. Aba demanda devant R. Yassa : puisqu'il est dit d'une part (ibid. 50) : *Il comptera avec son acquéreur*, et il est dit d'autre part (ibid. XXVII, 18) : *le Cohen lui comptera*, pourquoi à l'égard de l'esclave racheté compte-t-on en déduction de sa valeur les années de service et même les mois (si l'on se trouve au milieu d'une année) pour sa libération, tandis que l'on n'établit pas le détail du compte par mois pour l'estimation du champ d'un patrimoine consacré au culte divin [1] jusqu'au Jubilé ? Il y a une différence entre ces deux sujets, fut-il répondu, en ce que l'esclave a été comparé au mercenaire, et comme ce dernier travaille en comptant avec détail les mois et les ans, l'esclave établira le même compte exact (tandis qu'il n'y a pas lieu de l'établir pour les champs).

*Elle sortira gratuitement* (Exode, XXI, 11), est-il dit (ce verset sert de base à l'avis de la Mischnâ que « la servante hébreue a une supériorité sur l'esclave ») ; cette expression signifie qu'à l'arrivée de la puberté, la servante hébreue est libérée ; *sans argent*, est-il dit ensuite, mais elle est affranchie par une autre cause, par les signes de l'adolescence. Pourquoi le texte biblique ne se contente-t-il pas d'exprimer l'un de ces termes (lequel eût impliqué les deux conséquences) ? Et s'il y avait eu une seule expression, on aurait conclu ceci : comme cette fille sera déjà libérée par la présence des signes d'adolescence, elle sera à plus forte raison libérée lors de la puberté ? S'il en avait été ainsi (si le texte n'employait qu'un terme), on aurait supposé qu'il faut exclusivement s'attacher à l'idée qu'aux jours de puberté seulement cette fille est libérée, car la logique semble comporter le mode suivant de raisonnement : au moment où elle est affranchie de la tutelle paternelle, elle est libérée aussi de l'autorité de son maître ; or, comme elle est affranchie de la tutelle paternelle

1. V. tr. *'Erakhim*, VII, 1.

au moment d'avoir les signes de la puberté, elle ne devrait aussi être affranchie de l'autorité du maître qu'au moment d'avoir ces signes ; c'est pourquoi le texte biblique emploie successivement les deux expressions : « elle sortira gratuitement », aux jours de puberté, « sans argent », en vertu des signes de l'adolescence. Pourquoi ne pas dire au contraire que le premier terme est applicable à la première adolescence, et le second à la puberté réalisée ? C'est pourquoi, dit R. Tanḥouma au nom de R. Ḥouna, de la seconde expression « sans argent » on déduit que lorsque la valeur est encore aux mains du père (quand la fille, dans sa première adolescence, reste soumise au père), il n'y a pas d'*argent* pour le maître d'une telle fille (elle devient libre de son autorité).

*S'il ne l'a pas destinée à lui-même, il la laissera s'affranchir*, est-il dit (ibid. 8). Il résulte de là que le maître ne devra pas se la destiner (à la fin de la sixième année), à moins qu'il reste encore un peu de temps en ce dernier jour pour qu'il puisse la racheter, que le travail de ses mains donne une valeur d'une prouta, ou que le maître l'estime réduite de la valeur d'une prouta (par rapport au prix de l'acquisition, moyennant quoi il pourra se la destiner). Selon l'avis de R. Yossa b. R. Juda, les autres sages disent que le maître peut toujours se la destiner jusqu'au coucher du soleil du dernier jour de la sixième année (en se référant à l'argent versé pour l'acquisition). R. Ḥiya b. Ada dit : tous reconnaissent que s'il ne reste pas à l'esclave hébreu au moins la valeur d'une prouta, on ne pourra pas exercer à son égard la loi de la diminution. On comprend bien l'avis de R. Yossé b. R. Juda ; mais quel est le motif de l'avis des autres sages ? Comme la fille n'a ni argent, ni le temps de faire un travail, d'où resterait-il au maître de quoi payer cette consécration en mariage ? Au besoin, répond R. Zeira, le maître pourra se destiner la fille par des paroles (en disant devant témoins qu'il l'épouse). Or, R. Oschia a enseigné : Comment opère-t-on cette destination en mariage ? Le maître dira à la fille devant deux témoins qu'il se la destine. Selon l'opinion de R. Yossé b. R. Juda, le maître lui donnera l'argent (qui lui reste d'elle) à la fin du temps de service, et avec le montant il se la destinera. Selon l'avis des autres sages, dès le premier moment de l'acquisition, l'argent remis à la fille sert aussi à l'acquérir en mariage. Entre ces deux explications, quelle est la différence pratique ? Elle est relative au travail manuel de cette fille : d'après la première explication, disant que le maître donnera l'argent à la fille pour la fin du temps de service, le produit du travail effectué par elle au dernier moment appartient au mari ; d'après la seconde explication, disant que, dès le premier moment de l'acquisition, l'argent remis à la fille sert aussi à l'acquérir en mariage, le produit du travail effectué par elle au dernier moment revient au père (dont elle dépend encore à ce moment de transition). Toutefois, on peut dire, même d'après cette seconde explication, que le produit du travail manuel effectué par cette fille à la fin des six ans appartiendra au mari ; car si le maître est censé dire à cette femme

qu'il la consacre à la condition de prendre pour lui le produit de son travail dès l'instant qui suit le mariage (de même ici, en raison de l'argent remis en principe, celui-ci sert à la fois pour le mariage et pour l'attribution maritale du gain de la femme). Si après avoir été marié à la sœur de cette fille esclave (de sorte que cette dernière est interdite) ladite sœur meurt, le maître récupère la faculté de se destiner l'esclave en question; en ce cas, selon la première explication, disant que le maître donnera l'argent à la fille vers la fin du temps de service, le maître qui reprend le droit de se la destiner devra lui remettre une nouvelle somme d'argent en vue du mariage; d'après la seconde explication, disant que dès le premier moment l'argent remis à la fille sert aussi à l'acquérir en mariage, le maître n'aura plus besoin de lui remettre une nouvelle somme (par mesure rétroactive). Toutefois, même d'après cette seconde explication, le maître devra dans ce cas remettre à la fille une nouvelle somme d'argent. Pourquoi? Parce que tous s'accordent à déclarer que la consécration d'une personne, dont la relation est illicite, devient nulle (seulement après le décès de ladite sœur, l'esclave, étant libre, pourra être épousée). Est-ce à dire que, selon l'opinion de R. Yossé b. R. Juda, la destination d'une telle fille, pour être épousée par le maître, équivaut à tout autre mariage légal? R. Aboun répond que l'avis de R. Yossé b. R. Juda est conforme à celui de R. Simon b. Eléazar, dans cet enseignement[1] : Si quelqu'un dit à une femme : « Sois-moi consacrée en mariage par le dépôt que tu as de moi en main, » puis elle va vérifier le dépôt et trouve qu'il a été volé ou égaré, la consécration sera seulement valable s'il lui reste devers elle la valeur d'une prouta (qui effectue l'acquisition); si non, l'union n'est pas valable. S'il lui dit : « Sois-moi consacrée par le prêt que tu as de moi en main », puis elle va le vérifier et trouve que ce prêt a été volé ou égaré, elle sera consacrée lors même qu'il ne lui reste plus la valeur d'une prouta (comme elle est responsable de cette dette, c'est comme si elle avait reçu le montant à cette heure). R. Simon b. Eléazar dit au nom de R. Meir : un prêt est considéré à l'égal d'un dépôt, et s'il reste à la femme la valeur d'une prouta du dépôt, elle sera consacrée en mariage; si non, elle ne le sera pas. Or, comme R. Simon b. Eléazar établit une analogie entre le prêt et le dépôt, de même R. Yossé b. R. Juda compare au prêt la destination d'une fille par son maître pour devenir son épouse (voilà pourquoi, sur la somme que cette fille a reçue en principe pour l'acquisition, il devra lui rester au moins la valeur d'une Prouta, pour la destination au mariage). — [2].

Si un homme vend sa fille à l'un, et la consacre en mariage à un autre, il est admis que le père s'est moqué du maître (il s'est réservé de ne pas lui laisser la faculté d'épouser la fille après les six ans de service, et la fille épousera l'autre); selon les autres sages, un tel abus d'autorité paternelle n'est pas admis (et l'acquéreur garde la faculté de se destiner la fille); car le maître équi-

1. Voir ci-après, II, 1 (f. 62b); Tossefta à ce traité, ch. 1. 2. Suit une page traduite au tr. *Yebhamoth*, X, 7 (t. VII, p. 150).

vaut à celui qui dirait à une femme : « Tu me seras consacrée après trente jours ». Or, si quelqu'un contracte un tel engagement ultérieur avec une femme, puis un autre vient pendant ce laps de temps la consacrer pour lui, elle sera certes comme engagée aux deux prétendants (et restera dans le doute), car il est dit[1] : « Si l'on se fiance à une femme pour l'épouser au bout de trente jours, puis, avant ce délai, un autre l'engage dans les mêmes conditions, elle sera en partie consacrée, et en partie ne le sera pas. » Si dès le principe le père a convenu que, dès le moment de l'acquisition de la fille, le même argent servira au maître à se la destiner en mariage s'il le désire lors de la fin de la période du service, tous reconnaissent que, malgré la promesse faite par le père de livrer la fille à un autre, ce dernier ne pourra pas l'épouser (et le maître qui a acquis la fille n'aura pas la faculté de se la destiner, en raison du doute).

*Comme servante*, est-il dit (Exode, XXI, 11). Donc, un père peut spécialement vendre sa fille comme servante à un maître, et établir avec ce dernier la condition qu'il ne pourra pas se la destiner en mariage, selon l'avis de R. Méir ; selon les autres sages, poser une telle condition est un fait sans valeur, car ce serait fixer une condition opposée au texte biblique, et l'établissement d'une telle condition est non avenue[2]. Mais R. Méir n'admet-il pas aussi que la fixation d'une telle condition, opposée à la Loi, est annulée d'avance ? Certes, il l'admet ; seulement, il diffère d'avis en ce que, selon lui, la validation de la condition s'applique au cas où finalement, il sera possible de la maintenir : et c'est précisément le cas ici (puisque le maître est libre de ne pas se destiner la fille ; il s'agit donc d'une condition réalisable, et elle n'est pas contraire aux termes bibliques). Est-ce que les autres sages ne tiennent pas compte d'une condition dont la réalisation est finalement possible ? Ils admettent seulement qu'une telle condition reste valable s'il s'agit d'un payement en argent, tandis qu'ici il s'agit d'une condition relative au corps (de savoir si le maître se destinera la fille, ou non ; une telle condition est, par le fait, nulle d'avance). Mais n'a-t-on pas enseigné qu'un homme en se mariant peut établir avec la fille la condition qu'il ne lui donnera ni l'entretien, ni les vêtements, ni l'affection conjugale ? Or on comprend l'établissement d'une telle condition pour « les vivres et les vêtements » (qui comportent une question d'argent) ; mais comment la justifier pour « l'affection conjugale » ? N'est-ce pas une condition corporelle (qui pourtant est valable) ? On peut l'expliquer, répond R. Ḥiya b. Ada, en disant qu'il s'agit d'une enfant non encore nubile.

L'auteur de l'opinon disant qu'une condition ainsi faite est nulle, ne tient-il pas compte de l'expression « comme servante » (exclusivement) ? Elle a pour but, selon lui, d'enseigner que le père peut vendre sa fille veuve à un grand prêtre, ou une fille répudiée ou qui a déchaussé son beau-frère à un simple cohen (en ce cas, comme ce maître ne peut plus se la destiner, il l'a acquise exclusivement comme servante). Quel compte tient de cette même expres-

1. Ci-après, III, 1. — 2. V. J., tr. *Kethouboth*, IX, 1, fin (t. VIII, p. 111).

sion « comme servante » celui qui est d'avis de ne plus laisser au père la faculté de vendre sa fille après qu'elle a été mariée? On peut expliquer, répond R. Yossé b. Aboun, que, selon lui. il s'agit d'une veuve par fiançailles seulement (voilà pourquoi la fille est encore dépendante du père et pourra être vendue par lui). Mais n'a-t-on pas enseigné qu'un père peut céder deux fois sa fille en mariage[1], ou deux fois la vendre[2] comme servante ; cette fille peut bien devenir une épouse après avoir été servante, mais non devenir servante après avoir été mariée (ou fiancée? Reste donc à savoir quel compte est tenu, d'après ce docteur de l'expression susdite « comme servante » ?) R. Yoḥanan dit : il y a deux opinions diverses à ce sujet ; d'après celui qui est d'avis que le père peut vendre sa fille veuve à un grand-prêtre, on admet qu'une fille peut parfois être vendue comme servante après avoir été mariée ; d'après l'opinion opposée, disant qu'un père ne peut plus vendre sa fille devenue veuve à un grand-prêtre, on admet qu'une fille ne peut plus devenir esclave après avoir été mariée. Comment celui qui professe cette dernière opinion (de ne plus pouvoir vendre comme esclave la fille mariée) explique-t-il l'expression « comme servante » ? Selon lui, répond R. Mathnia, il s'agit d'un maître marié à la sœur de celle qu'il acquiert comme servante (comme en ce cas, le mariage avec cette dernière est impossible, elle est vendue exclusivement « comme servante », sans autre destination).

R. Simon b. Yoḥaï a enseigné : de même qu'une telle fille après avoir été mariée ne sera plus vendue comme esclave, de même elle ne pourra plus être vendue une seconde fois comme servante, après l'avoir été une première fois. R. Simon b. Yoḥaï fonde son opinion sur l'interprétation des mots : *en l'abandonnant* (ibid. 8) ; il pourra bien l'abandonner (la céder), une fois, non deux fois. Que répliquent les autres docteurs à cette interprétation de R. Simon b. Yohaï (puisqu'ils admettent la faculté de la vendre deux fois) ? Selon eux, la dite expression indique ceci : du moment que le maître a étendu son manteau[3] sur cette fille (en signe de destination au mariage), le père n'a plus de droit sur elle (en ce cas seul, il ne peut plus la vendre ; ce serait l'astreindre au service après le mariage). R. Simon b. Lakisch demanda devant R. Yoḥanan : Est-ce que l'esclave hébreue (mariée à un autre) ne doit pas être libérée de son maître, par raisonnement *a fortiori* : puisqu'à la vue des signes de puberté, cette fille, qui n'échappe pas encore pour cela à l'autorité paternelle, n'est plus soumise à l'autorité de son maître, à plus forte raison doit-elle échapper à l'autorité de ce dernier lorsqu'elle se marie avec un autre, ce qui l'affranchit de la tutelle paternelle? Quant à moi, répondit R. Yoḥanan, je sais seulement ce qu'en dit la Mischnâ supplémentaire, savoir que la servante

1. Lorsqu'après les fiançailles elle est devenue veuve, ou a été répudiée. 2. Si elle est encore mineure lors de sa libération, soit par la fin de la période des 6 ans de service, soit par le jubilé, soit par la mort du maître. 3. Jeu de mots sur le double sens du mot Béguéd qui signifie d'ordinaire « abandon, déception », et a aussi le sens de « vêtement ».

hébreue se reconquiert elle-même (devient libre) à l'apparition des signes de puberté (rien de plus). Bar-Padieh dit : la servante hébreue est libérée par le fait de la mort de son maître (sans échoir, par héritage, au service du fils ou de la fille du maître), en vertu de ce qu'il est écrit (Deutéron. XV, 17) : *Tu agiras de même envers ta servante*, et auparavant il est dit (ibid.) : *Il sera pour toi un esclave à perpétuité* (mais il ne restera engagé ni au fils ni à la fille). Or, on établit une analogie entre la servante hébreue et celui qui a eu l'oreille percée (pour refus de quitter son maître) : comme ce dernier devient libre lors du décès de son maître, de même la servante hébreue devient libre au décès du maître. L'opinion de Bar-Padieh (d'où l'on infère que l'esclave ordinaire est tenu de servir même l'héritier de son maître) est conforme à cet enseignement : Un esclave hébreu échoit par héritage au fils de son maître défunt, non à la fille ; au contraire la servante hébreue devra rester au service de la fille du maître défunt, non au service du fils. Selon un autre enseignement, ni la servante fille, ni le servant, ne resteront soumis au service, ni du fils, ni de la fille, après la mort du maître [1]. Mais alors quel compte l'auteur de cet enseignement tient-il de l'analogie déduite plus haut entre les expressions « Tu agiras de même envers ta servante » et « Il sera pour toi un serviteur à perpétuité » ? Selon lui, on peut expliquer cette analogie en l'appliquant aux dons remis à l'affranchi. Ainsi il a été enseigné : Voici ceux que l'on charge de présents [2], le servant qui sort au bout des six années de service, ou lors du jubilé, ainsi que la servante hébreue qui reconquiert sa liberté à l'apparition des signes de puberté ; mais on ne chargera pas de présents le serviteur libéré en vertu d'une diminution de valeur (par arrangement avec son maître), ou par suite du décès de son maître.

Il est écrit (Exode, XXI, 6) : *Son maître l'amènera devant les tribunaux* (littéralement : vers les dieux), *et il le fera approcher de la porte*, etc. D'où vient cette divergence de procédure ? (Pourquoi, d'une part, ce recours aux tribunaux, et d'autre part, un arrangement à l'amiable ?) Au premier cas, il s'agit d'un homme vendu par autorité judiciaire (pour vol), et le tribunal interviendra ; au second cas, il s'agit d'un esclave qui s'est vendu lui-même [3], et le maître seul lui percera l'oreille (en cas de refus de libération). R. Amé demanda : Il est évident que si un esclave a été vendu par autorité de justice, le tribunal émet à son propre nom le contrat de vente [4] ; mais s'il se vend lui-même, qui dictera le contrat de vente ? (question non résolue). — Il est écrit (Deutéron. XV, 18) : *Qu'il ne t'en coûte pas trop pour le renvoyer libre de chez toi ; car il a gagné deux fois le salaire d'un mercenaire en te servant six années* ; le mercenaire travaille seulement le jour, non la nuit,

1. Selon lui, dit le commentaire *Pné-Moschè*, la durée du service est spéciale au maître, et ne se reporte ni sur le fils, ni sur la fille, par interprétation du verset du Deutéron. XV, 12. 2. Le présent d'adieu, visé dans Deutéronome, XV, 14. 3. V. Mekhilta, section *Mischpatim*, § 2. 4. Selon la formule désignée ci-dessus, commencement de ce §.

tandis que l'esclave sert son maître le jour et la nuit[1]. Pourquoi dans la Bible est-il écrit (Lévitique, XXV, 53) : *qu'on ne le régente pas avec dureté en ta présence*[2], et ici au contraire un travail pénible est supposé (de jour et de nuit) ? Ceci se rapporte, dit R. Amé au nom de Yoḥanan, au cas où le maître a fait épouser par l'esclave une femme cananéenne ; alors, l'esclave se trouve comme astreint à un service de jour et de nuit. Mais, demanda R. Aba b. Mamal devant R. Amé, qu'arrivera-t-il si le maître a acheté un esclave cohen ? (Peut-on alors supposer son union avec une cananéenne, aussi bien qu'avec un simple israélite, ou non ?) Certes, fut-il répondu, à l'israélite assujetti, on a permis une telle union d'ordinaire défendue ; il en sera donc de même pour le Cohen. Lorsque R. Aba b. Mamal eut entendu l'explication suivante donnée par R. Juda, il renonça au doute qu'il avait exprimé ; or, R. Juda b. R. Aboun a interprété le mot *percer* (Exode, XXI, 6), en ce sens : le lobe de l'oreille sera percé chez l'esclave (qui refuse de partir), pour que, si c'est un cohen, il ne devienne pas inapte au service sacerdotal[3]. Selon R. Meir, on perçait l'esclave au cartilage de l'oreille, et R. Meir concluait même de là que le cohen (en cas d'assujettissement au service) ne pouvait pas avoir l'oreille percée, de crainte qu'il reçoive ainsi un défaut corporel et devienne, de la sorte, impropre au service du culte divin. Mais pourquoi (selon l'avis de R. Meir) ne pas admettre que le cartilage pourra être percé dans une mesure assez petite pour ne pas laisser passer une vesce[4] au travers du trou ? C'est qu'il est à craindre d'atteindre cette limite en perçant l'oreille du cohen. Mais, si l'on arrivait à cette limite, où serait le mal ? C'est contraire à l'expression biblique (Lévitique, XXV, 27), qui dit : *Il rentrera dans son patrimoine*, il devra rentrer à l'état naturel (sans défectuosité). — Quant à la faculté pour le cohen vendu d'épouser une servante cananéenne imposée par le maître, si elle ne lui était pas accordée, il serait inutile de dire si la défectuosité par le percement de l'oreille est permise à son égard, ou non : il suffirait d'observer qu'il n'y a pas lieu d'invoquer « son amour pour sa femme et ses enfants » s'il n'est pas marié (donc, en un tel cas, la fille cananéenne lui est permise).

Il est dit (Exode, XXI, 6) : *avec une alène* (on lui percera l'oreille). Il semble ainsi que cet outil devra être employé à cet effet ; d'où sait-on qu'il est permis aussi d'employer pour cette opération une épine, ou une ronce, ou même du verre ? C'est qu'il est dit (avec redondance) : *Il lui percera l'oreille* (ibid.), de toutes façons. Cette déduction est admise, selon R. Akiba (qui accepte les interprétations) ; mais comment le sait-on d'après son adversaire R. Ismaël ? On a enseigné que R. Ismaël dit[5] : En trois cas (seulement),

1. Voir une longue note, dans le même sens, par M. le gr. R. Wogue, à sa traduction de ce verset. 2. Les Israélites libres ne doivent pas permettre à l'étranger des vexations ou des sévices à l'égard de son esclave héhreu, et ils ne doivent pas fermer les yeux s'il les permet, selon la remarque de M. le gr. R. Wogue en note à ce verset. 3. Cf. Sifri, section *Reeh*, n° 123. 4. V. tr. *Bekhoroth*, VI, 1. 5. Cf. J., Derenbourg, *Essai*, etc., p. 392 et n. 4.

l'explication doctrinale est contraire au texte de la Tora (Pentateuque), et en un seul cas, elle s'oppose à l'explication par le Midrasch (exégèse). Ainsi, 1° le texte biblique dit que le divorce se fera par un *libelle* (Deutéron. XXIV, 1), sur parchemin, et l'explication doctrinale autorise[1] d'employer à cet effet tout ce qui est détaché du sol (n'importe de quelle matière). 2° Il est prescrit de couvrir le sang d'un oiseau ou d'un animal sauvage égorgés, *avec de la terre* (Lévitique, XVII, 13); tandis que, selon l'explication rabbinique[2], on peut se servir à cet effet de tout ce qui fait germer les plantes. 3° Le texte biblique dit de percer l'oreille de l'esclave *avec une alène*; mais selon l'explication doctrinale on peut aussi employer pour cette opération une épine, ou une ronce, ou même du verre. Enfin, il y a un cas analogue en fait d'exégèse; car R. Ismaël a enseigné : les mots *Au septième jour il rasera tous ses cheveux* (Lévitique, XIV, 9), forment une généralité, et les mots *de la tête, de la barbe et des sourcils* (ibid.), sont des détails, et d'autre part il est dit (ibid. 8) : *il se rasera tous les cheveux*, expression qui implique de nouveau la généralité; or, lorsqu'il y a tour à tour une généralité, des détails, puis une généralité, on se réglera pour le tout d'après l'état des détails énumérés. Cela revient à dire ceci : comme dans les détails énumérés il s'agit d'un assemblage de cheveux ou poils sur une partie visible du corps (la tête seule); de même, la règle générale n'a en vue que les mêmes conditions d'assemblage visible, et pourtant il est de tradition que le lépreux guéri devra se raser toutes les parties velues du corps (même cachées), aussi lisses qu'une courge.

Il est dit (Exode, XXI, 6) : *Avec une alène*; comme cet outil est en métal, on ne pourra employer qu'un objet en métal pour percer l'oreille de l'esclave; selon Rabbi, on emploiera seulement le grand poinçon (spécial); enfin R. Yossa b. R. Juda dit qu'il s'agit d'un rabot. — Il est dit (ibid.) : *Il* (le maître) *le fera approcher de la porte*; ce n'est pas à dire que la « porte » pourra se trouver même enlevée de ses gonds; c'est pourquoi il est dit aussitôt après : *ou vers le linteau*, et comme ce dernier est toujours debout, la porte en question devra être dans le même état. Enfin, de l'expression *vers sa famille* (Lévitique, XXV, 41), on conclut que cette persistance à vouloir servir le maître au-delà de six ans, est une honte pour cet esclave et pour sa famille. On a enseigné que R. Eliézer b. Jacob dit : Pourquoi percer l'oreille « sur la porte »? Grâce à elle (en regardant les linteaux aspergés de sang, Exode, XII, 23), les Israélites ont passé en Egypte de l'état d'esclavage à la liberté.

Les disciples ont demandé à R. Yoḥanan b. Zacaï : pourquoi a-t-on de préférence, percé l'oreille de l'esclave, plutôt que toute autre partie du corps? L'oreille, leur dit-il, a entendu sur le mont Sinaï le second précepte du Décalogue (ibid. XX, 3) : *Tu n'auras pas d'autre dieux devant ma face*; malgré cela, elle a secoué le joug du culte divin et lui a préféré le joug d'un homme (du maître). Cette oreille a entendu dire, devant le mont Sinaï (Lévitique, XXV, 53) : *car les enfants d'Israël sont mes serviteurs à moi*, et cet homme

1. V. tr. *Guitin*, II, 4 (t. VIII, p. 272). 2. Tr. *Houllin*, VI, 7, fin.

a préféré se donner pour maître un homme. C'est pourquoi on percera cette oreille qui n'a pas observé ce qu'elle a entendu. — Quant au choix de l'oreille, comme il est dit d'autre part (ibid. XIV, 35) que l'oreille droite sera aspergée, de même ici (pour l'esclave) l'oreille droite sera percée. — Il est écrit (Exode, XXI, 5) : *Si le serviteur se met à dire*; ce dernier terme est exprimé doublement, pour indiquer que l'esclave a cette faculté lors de la fin de sa sixième année de service, ou même au commencement de la septième; une première fois, à la fin de la sixième année, lorsqu'il est encore assujetti, selon le terme « serviteur » et une seconde fois au commencement de la septième année, en vertu des mots : « Je ne veux pas *sortir* libre ». — *J'aime mon maître, ma femme, mes enfants* (ibid.) ; il résulte de ces derniers mots que l'on ne procédera au percement de l'oreille d'un esclave que si celui-ci est marié ayant des enfants, et que son maître ait femme avec enfants, qu'il aime son maitre, que celui-ci l'aime, au point que la prospérité s'étend, grâce à lui, sur les biens de la maison. Ainsi, il est écrit (Deutéron. XV, 16) : *parce qu'il aura été heureux avec toi.* Il reconquiert sa liberté au Jubilé, comme il est dit (Lévitique, XXV, 54) : *Il sortira au Jubilé, lui et ses fils avec lui*, ou lors du décès du maître, comme il est dit (Deutéron. XV, 17) : *Il « te servira in définiment*, durant toute la vie de ce maître, non au-delà.

3. On acquiert un esclave païen, par l'argent, ou par un acte écrit, ou par la *hazaqah*[1]. L'esclave peut acquérir la liberté par l'argent, ou par un acte d'affranchissement : il peut l'acquérir par l'argent, quand même ce serait payé par les mains d'autres personnes, ou par un acte d'affranchissement que le maître remet dans sa main à lui; c'est l'opinion de R. Meir. Les autres docteurs disent : il peut acquérir la liberté par l'argent qu'il donne de ses propres mains au maître, ou par un acte que d'autres personnes reçoivent pour lui. S'il se rachète par de l'argent, il faut que ce soit par celui des autres[2].

Il est écrit (Lévitique, XXV, 46) : *Vous les transmetterez en héritage à vos fils après vous, comme une acquisition de propriété ;* il résulte de ces mots qu'il y a analogie entre les serviteurs et les propriétés en biens-fonds, et comme l'on acquiert ceux-ci avec de l'argent, ou par un contrat, ou la prise de possession, on acquerra de la même façon l'esclave cananéen. Et d'où sait-on que l'on acquiert les immeubles avec de l'argent, ou par contrat, ou à l'aide de la prise de possession? De ce qu'il est écrit (Jérémie, XXXII, 10) : *Ils acquièrent des champs à prix d'argent, que l'on inscrit dans un registre scellé, et j'ai pris des témoins*[3]. En raison de la superfluité de cette dernière expression, on déduit que les premiers témoins confirment le contrat (en le signant), et les seconds confirment la prise de possession par leur dé-

1. La prise de possession, 3e mode d'acquisition semblable à celle pour les immeubles. 2. D'ordinaire, l'esclave n'a pas d'argent, puisqu'il travaille pour son maître. 3. Cf. ci-après, § 5 (fol. 60c); Midrasch Rabba sur Ruth, ch. 7.

claration (on acquiert donc aussi la terre par la prise de possession). Mais peut-être est-il seulement question de viser le contrat de vente par les témoins? C'est qu'après avoir parlé d'*écrit*, le texte mentionne le « sceau » (Donc, l'expression suivante, « confirmé par des témoins », ne peut se référer qu'à la prise de possession). R. Yossa dit au nom de R. Mena b. Tanḥoum, ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan[1] : Nulle terre ne peut être acquise à moins de la valeur d'une Prouta, en raison du verset précité : « Ils acquièrent des champs à *prix d'argent*. » R. Yoḥanan est opposé à l'avis de R. Ḥanina qui dit[2] : Chaque fois qu'il est question de Sicles dans le Pentateuque, ce sont des *Sela* : dans les Prophètes, on a en vue par là des Livres (*litra* = 25 *sela*), et dans les Hagiographes, on désigne par là des Talents (= quintal). Toutefois, dit R. Juda b. Pazi, il y a une exception à la première règle pour les sicles du terrain d'achat d'Ephron (Genèse, XXIII, 8), qui étaient des quintaux, parce qu'il y est dit (ibid. 11) : *Il me le donnera pour de l'argent plein* (ce dernier qualificatif vise la plus grosse pièce d'argent, ou le quintal = talent), et il n'y a pas d'opposition de la part de R. Yoḥanan, car l'analogie n'est pas complète : ailleurs, il y a le mot *argent* (ce qui implique, pour l'achat de la terre, un minimum d'une Prouta) ; tandis qu'ici R. Ḥanina traite seulement de sicles à propos de leur mention auprès de l'argent. Mais, objectèrent les compagnons d'étude, à l'égard de celui qui commet une violence sur une jeune personne (Exode, XXII, 15, 16), on trouve aussi la mention seule de l'*argent*, et pourtant tu admets que par *sicles* on entend des *sela* (il en résulte donc que l'avis de R. Ḥanina se réfère même à la mention de l'*argent* seul, à l'opposé de R. Yoḥanan).

L'avis précité (d'acquérir un terrain par la prise de possession) n'est pas conforme à l'avis de R. Eléazar, qui dit : le fait d'y marcher implique l'acquisition. Or, il a été enseigné : Si l'on a marché dans un champ en long et en large, on a acquis tout l'espace parcouru, d'après l'avis de R. Éléazar ; mais, selon les autres sages, on ne l'acquiert qu'au moment de la prise de possession[3]. Tous reconnaissent que la vente d'un sentier à son prochain, dès que celui-ci l'a parcouru, équivaut au transfert de l'immeuble. Pourquoi? Parce qu'il est dit (Genèse, XIII, 17) : *lève-toi, parcours le pays en longueur et en largeur, car à toi je le remettrai* (le fait de parcourir un bien est donc un mode d'acquisition).

Selon un enseignement, les esclaves sont considérés comme des immeubles ; selon un autre enseignement, on les considère comme des objets mobiliers. Selon la première opinion, ce sont des immeubles, ainsi qu'il a été enseigné ailleurs[4] : « Il y a présomption de possession pour les maisons, les puits, les citernes, les cavernes, les bains, les pigeonniers, les pressoirs, les champs en

1. V. J., tr. *'Eroubin*, VI, 3 (t. IV, p. 260). 2. Rabba sur Genèse, ch. 28 ; sur le Cantique, ch. 31 ; Tanhouma, section *Réeh*. 3. Il faut, pour cela, modifier quelque peu l'aspect du sol, soit par une clôture, soit par une haie, ou même par une légère brèche. 4. Tr. *Bava bathra*, III, 1.

friche, les esclaves, etc. » (donc, pour ces derniers aussi, il y a présomption de possession au bout d'un espace de temps de trois ans, comme pour le sol). D'après le second enseignement, les esclaves sont considérés comme objets mobiliers, que l'on acquiert par la traction, ainsi qu'il a été enseigné : on constate la présomption de possession pour un esclave, lorsqu'il chausse son maître, ou s'il lui défait la chaussure, ou s'il porte les vêtements du maître au bain ; selon R. Simon, si le maître a soulevé de terre l'esclave, c'est unn prise de possession, et si lui soulève le maître (le porte), il n'y a pas de plus forte preuve de possession. Il résulte de l'avis exprimé plus loin par d'autres docteurs que les esclaves sont considérés comme biens mobiliers, car R. Yossé a énoncé au nom des rabbins ces deux règles : 1° En faisant une donation à son prochain (à moins de spécifier vouloir en rester responsable), on n'est pas soumis à ses conséquences juridiques; 2° un créancier ne peut pas se faire payer son dû en réclamant des esclaves aux héritiers du défunt, comme il a des droits sur leurs immeubles. R. Mena demanda à R. Séméi : quels sont ces rabbins anonymes? Ce sont, répondit-il, R. Isaac et R. Imi. Une veuve s'était emparée d'une esclave (pour garantir son douaire); on soumit le cas à R. Isaac[1], qui déclara que la prise est valable en garantie (en raison du fait accompli, mais non en principe). Aussi, R. Imi fit reprendre cette esclave des mains de la veuve, car celle-ci avait cru que l'esclave lui appartient, ce qui n'est pas (l'esclave est un bien mobilier).

Ils ne sont pas considérés comme des immeubles, car il a été enseigné[2] : Si quelqu'un vend à autrui des terrains et des esclaves, le fait d'avoir pris possession des terrains n'entraîne pas celle des esclaves ; or, s'il était admis que les esclaves sont considérés comme immeubles, la prise de possession de ces derniers impliquerait celle des esclaves, et cela équivaudrait à ce qu'a dit R. Yassa au nom de R. Yoḥanan : Si l'on possède deux champs, dont l'un est situé dans la Judée et l'autre en Galilée, dès que l'acquéreur a pris possession du champ situé en Judée, pour posséder celui de la Galilée, ou celui de la Galilée pour acquérir celui de la Judée, il a acquis le tout. — Les esclaves ne sont pas non plus des objets mobiliers ; or s'ils étaient considérés comme objets mobiliers, il suffirait d'avoir pris possession des terrains pour avoir acquis les esclaves, comme il a été enseigné[3] : « si un plaideur est obligé de prêter serment pour un objet mobilier, on peut l'obliger en même temps de prêter serment pour l'immeuble » (on ne le défère pas pour un procès ne concernant qu'un immeuble).

« L'esclave peut acquérir la liberté par l'argent, dit la Mischnâ, quand même ce serait payé par les mains d'autrui ». Il est seulement vrai, dit R. Jérémie, que l'esclave reprend sa liberté lorsque d'autres ont versé au maître le montant du rachat de cet homme ; mais si le maître a remis de l'argent à autrui pour qu'à l'aide d'un tiers l'esclave ait de quoi se racheter et devenir

1. V. J., tr. *Kethouboth*, IX, 3 (t. VIII, p. 117). 2. V. B., tr. *Baba qamma*, fol. 12 ; et ci-après, § 4 (fol. 60ᵃ). 3. Ci-après, § 5 (fol. 60ᵃ).

libre, l'affranchissement n'est pas de rigueur (le maître n'ayant alors rien reçu en dédommagement). Certes, dit R. Zeira, même en ce dernier cas, l'affranchissement a lieu ; car, ce que l'autre a dépensé du maître en fait d'argent l'a été en vue de la libération de l'esclave. R. Jérémie demanda en présence de R. Zeira : quelle sera la règle si une tierce personne dit (au sujet de la possession d'un champ, hypothéqué au profit d'un créancier) : « Voici de l'argent pour être remis à un tel, afin de libérer ton champ » ? Ce champ pourra être affranchi de telle façon indirecte (car, on peut faire avoir un bien à un tiers sans qu'il s'en doute). Mais si quelqu'un a déclaré vouloir payer le créancier « à condition que ce champ soit abandonné à tout venant », en ce cas le champ n'aura pas changé de propriétaire. D'où vient la différence entre ces deux cas ? Au premier cas, celui qui a payé fait acquérir le champ à une personne connue ; au second cas, on ne met par là en possession aucune personne distinctement. Mais supposons que l'emprunteur soit sourd ; qu'arrivera-t-il au cas précité ? Cela ne fait rien, car en raison du terme *homme* employé là (Lévitique, XXV, 10), même un sourd pourra être mis en possession. Qu'arriverait-il si l'emprunteur en question était un enfant, non encore un *homme* ? Cela revient au même, car l'enfant est destiné à grandir.

R. Yona dit : l'avis exprimé précédemment par Zeira (que même l'argent remis par le maître à autrui peut servir à racheter l'esclave) est conforme à celui de R. Simon b. Eléazar ; car on a enseigné que ce dernier dit (à l'opposé de la Mischnâ), au nom de R. Méir : Même à l'aide d'un contrat remis par les soins d'autrui, l'esclave pourra être affranchi (et non pas seulement par un acte d'affranchissement, que le maître remet dans sa main à lui), mais non de lui-même (l'esclave ne possède pas la faculté légale requise pour recevoir dûment un acte). Or, lorsqu'il vient d'être question de la remise du contrat de libération par autrui, non à l'esclave même, n'est-ce pas que le maître a délivré un tel acte à un tiers, pour que de cette façon l'esclave soit libéré ? De même ici, pour la remise de l'argent, le maître pourra le donner à un tiers pour libérer l'esclave.

R. Aboun dit : l'avis exprimé dans cette Mischnâ [1], qu'un homme peut se trouver parfois être à moitié esclave et à moitié libre, est conforme à Rabbi, qui dit : On peut affranchir la moitié de son esclave (et l'acquérir ainsi pour le reste). Est-ce que, selon les autres sages, un tel demi-affranchissement n'est pas admis ? Oui, le cas de la Mischnâ précitée est applicable à l'esclave constituant le bien de deux associés (il peut y avoir alors divergence de vues) ; mais il n'en est pas de même pour l'esclave appartenant à un seul homme ; car, l'affranchir à moitié, c'est agir comme si l'on remettait l'affranchissement de la main droite à la main gauche (c'est un acte nul d'avance). Est-ce que Rabbi ne reconnaît pas aussi que c'est faire acquérir à la gauche par la droite ? (Pourquoi donc l'autorise-t-il ?) Il suppose qu'il s'agit là du cas où l'esclave a reçu l'acte de demi-affranchissement par un autre (voilà pourquoi l'acquisition

1. Tr. *Guitin*, IV, 3.

sera valable). Est-ce que les autres sages ne peuvent pas aussi admettre ce mode de transmission? Selon eux, celui-là seul (l'affranchi en entier), qui est apte d'acquérir par lui-même, peut aussi entrer en possession par autrui; mais celui-là qui n'a pas cette faculté légale (étant à moitié esclave) ne peut pas non plus acquérir par autrui. Rabbi ajoute, au contraire : bien que cet homme ne soit pas en état d'entrer en possession par lui-même (étant encore à moitié assujetti), il est déjà apte à acquérir par autrui. Si l'esclave a soulevé la trouvaille qu'il a faite (ce qui équivaut à la prise de possession), en disant : « par cet acte, je me réserve formellement d'avoir seul la jouissance de ma trouvaille, non mon maître », dira-t-on, que forcément, par son acquisition, le maître sera en possession (en vertu du principe que l'acquisition faite par l'esclave appartient au maître), ou dira-t-on qu'ici en particulier l'esclave seul acquiert, non le maître? On peut conclure la réponse de ce qu'il est dit[1] : « Si quelqu'un a formulé par vœu l'interdit que son gendre tire aucune jouissance de lui, et pourtant il veut donner de l'argent à sa fille, il pourra ajouter : « Je te fais cadeau de cet argent, à condition que ton mari n'y ait aucun droit; tu le réserveras pour ton propre usage seulement. » Sur quoi on a enseigné : le père devra préciser que cet argent n'entre pas non plus dans son domaine à elle (On voit donc dans quelles conditions de réserve on s'écarte parfois du principe de la communauté de possession). Une telle règle, dit R. Zeira, doit émaner de R. Méir, qui a enseigné ailleurs[2] : la main de l'esclave (en ce qu'elle détient) ressemble à celle du maître (et, par suite, l'objet qui est aux mains de ce dernier appartient au maître). Puisqu'en fait de donation on adopte l'avis de R. Méir, à savoir que l'objet détenu en la main de la femme appartient de droit à son mari (à moins d'avoir stipulé le contraire), est-ce à dire qu'en fait de trouvaille on adopte l'avis opposé des autres sages? (N'admettra-t-on pas à plus forte raison que l'acquisition faite par l'esclave appartient au maître ?) Il y a une distinction à établir, répondit R. Zeira devant R. Mena, entre la donation à la femme et la trouvaille faite par l'esclave : la donation à la femme lui est acquise par l'assentiment d'autrui (de son père); voilà pourquoi ce qu'elle acquiert serait acquis au mari (sauf réserve). Précisément, lui répliqua R. Mena par a fortiori, si pour la donation faite à la femme par l'assentiment d'autrui on maintient le principe que l'acquisition de la femme appartient au mari; à plus forte raison pour la trouvaille de l'esclave, la prise de possession par ce dernier est au profit du maître.

Pourquoi n'est-il pas dit dans notre Mischnâ que l'esclave peut devenir libre par « l'extrémité des membres[3], qui ne font pas retour » ? C'est, répond R. Yohanan b. Marieh, en raison de la divergence des avis : selon les uns, l'esclave estropié devra au préalable être pourtant muni de l'acte d'affranchis-

1. V. J., tr. *Nedarim*, XI, 8 (t. VIII, p. 247). 2. Tr. *Maasser schéni*, IV, 4; tr. *Kethouboth*, VI, 1. 3. Autrement dit : pour la perte d'un membre, sans espoir de retour.

sement; selon d'autres, il n'en aura pas besoin. Il est évident qu'un esclave peut recevoir un don de quelqu'un pour un tiers, ou d'autrui pour son maître, ou de son maître pour lui-même; mais si un autre lui donne un objet, il n'y a pas non plus doute. C'est un point en litige entre R. Méir et les autres sages : ainsi, lorsqu'on fait un don d'argent à l'esclave, en spécifiant que le maître n'aura pas de droit sur ce bien, la possession de l'esclave appartient pourtant au maître, selon R. Méir; mais, selon les autres sages, l'esclave seul le possédera, non le maître. Il n'y a de question posée que lorsque l'esclave reçoit un objet de son maître pour un tiers : Dira-t-on qu'à l'instar de la possibilité d'acquérir d'autrui pour son maître, l'esclave peut aussi acquérir de son maître pour autrui? La solution est déduite de ce qui est enseigné au sujet de l'emprunt d'une vache, où l'esclave acquiert aussi de son maître pour autrui — [1].

R. Zeira et R. Ḥiya disent au nom de R. Yoḥanan [2] : il semble logique qu'un esclave puisse acquérir pour un autre esclave un acte d'affranchissement, parce qu'il est lui-même sujet à être gratifié d'un tel acte ; mais il ne peut pas recevoir d'un mari un acte de divorce pour une femme, puisqu'il n'est jamais en état de recevoir un tel acte. Il n'y a pas à objecter qu'un enseignement semble contenir déjà cette déduction, car il est dit : Lorsque quelqu'un déclare à une esclave (par anticipation) que l'enfant à naître d'elle sera libre, si elle est enceinte à ce moment, elle aura acquis d'avance l'affranchissement pour l'enfant futur (ceci prouve qu'une esclave peut acquérir l'affranchissement pour autrui) ; car il y a cette distinction à noter pour l'esclave enceinte, que l'enfant dans son sein est considéré comme un de ses membres (comme si ce dernier le recevait de la main, laquelle se trouve affranchie du coup). En effet, dit R. Aba b. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, il paraît logique que l'esclave puisse accepter (même pour autrui) un acte d'affranchissement, tandis qu'il ne peut pas recevoir un acte de divorce, et il n'y a pas à invoquer l'antériorité de la Mischna où il est enseigné : Lorsque quelqu'un déclare à une esclave (d'avance) que l'enfant à naître d'elle sera libre, si elle est enceinte à ce moment, elle aura acquis l'affranchissement pour l'enfant futur; ceci ne prouve rien, car il y a lieu de distinguer pour l'esclave enceinte, que l'enfant dans son sein est considéré comme un de ses membres (susceptible de recevoir l'acte en question).

Si avant de mourir quelqu'un dit : « Je fais à une telle, mon esclave, un acte en vertu duquel elle ne devra pas être soumise au service de mes héritiers », sa promesse d'affranchissement aura-t-elle un effet légal, ou non? R. Eleazar et R. Simon b. Yaqim allèrent exposer le fait devant R. Yoḥanan, qui répondit : le maître n'a pas entendu par là frustrer tout à fait ses fils de ce bien, car les enfants de cette esclave resteront assujettis comme elle; seulement on a voulu la faire bénéficier d'une diminution de travail. Cette sorte

1. Suit un passage traduit au tr. *'Eroubin*, VII, 6 (t. IV, p. 238). 2. Cf. J., tr. *Guitin*, II, 6 (t. VIII, p. 274).

de transaction, disent tous deux R. Aba et R. Yossa, doit émaner de Rabbi, lequel est d'avis qu'un homme peut affranchir son esclave à moitié.

Si quelqu'un a légué tous ses biens par écrit à ses deux esclaves, tous deux deviennent libres de ce fait, et tous deux doivent se libérer réciproquement (chacun d'eux étant possesseur de la moitié de l'autre). R. Juda dit au nom de R. Samuel, ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, qu'une telle mesure doit émaner de Rabbi, qui est d'avis qu'un homme a la faculté d'affranchir l'esclave à moitié. Mais, demanda R. Zeira à R. Aba, n'en résulte-t-il pas que l'esclave peut avoir la faculté d'acquérir un objet de son maître pour autrui (puisque chacun, encore à moitié esclave, commence par acquérir la moitié afférente à l'autre) ? (N'est-ce pas contraire à l'avis exprimé plus haut, que l'esclave n'a pas cette faculté ?) Il ne faut pas croire, répondit R. Aba, qu'après avoir acquis chacun la moitié des biens, ils s'affranchissent mutuellement ; mais du même coup (dès le décès du maître[1]), les esclaves ont été affranchis, ce qui les a mis en possession des biens légués. — Si quelqu'un déclare affranchir son esclave, mais en faisant la restriction que l'enfant sera esclave, l'enfant devient libre avec sa mère ; tel est l'avis de R. Yossé le Galiléen ; selon les autres sages, une telle déclaration est nulle de fait. R. Eléazar dit que R. Oschia le père de la Mischna[2] l'a ainsi expliqué : tous deux, en ce cas, la mère et l'enfant, deviennent libres. R. Imi dit au nom de R. Yoḥanan que tous deux restent esclaves. Selon l'explication de R. Yoḥanan, on comprend qu'il y ait des avis divers à ce sujet (ceux de R. Yossé et des autres sages) ; mais d'après R. Eléazar, comment justifier cette divergence d'avis? Voici, en effet, comment il faut rectifier la version dudit enseignement : les paroles énoncées par le maître (de libérer l'esclave, tout en déclarant l'enfant assujetti) seront valables, d'après R. Yossé le Galiléen ; mais, selon les autres sages, de telles paroles restent sans conséquence (sont nulles). Ainsi, l'on s'explique la divergence des explications données sur l'opinion des sages : R. Eléazar dit que, selon l'interprétation donnée par R. Oschia, le père de la Mischna, tous deux, la mère et l'enfant, deviennent libres par suite des paroles du maître ; mais, d'après R. Amé au nom de Yoḥanan, tous deux restent esclaves (les paroles n'auront pas de valeur). Quant à l'opinion de R. Yossé le Galiléen (qui consiste à admettre les paroles du maître pour valables), elle est conforme à celle de Rabbi, qui a dit : un homme a la faculté d'affranchir son esclave à moitié (et le présent cas est considéré de même).

4. On acquiert du gros bétail en l'attirant à soi, et du petit bétail en le soulevant ; c'est l'opinion de R. Méir et de R Eliézer. Les autres docteurs disent que l'on fait l'acquisition du petit bétail en le traînant.

R. Houna dit : le fait de l'attraction ne suffit pas pour acquérir des biens

1. En vertu d'un acte spécialement remis à chacun des deux esclaves, dit le *Pné-Moschè*. 2. Il est cité, dans les mêmes termes élogieux, au tr. *Kethouboth*, IX, 1 (t. VIII, p. 115), avec le sens de « le plus savant ».

d'un prosélyte[1]. R. Ḥiskia, R. Aba, ou R. Eleazar demanda : Lorsque dix chameaux sont attachés les uns à la suite des autres, et que la transmission de l'un d'eux a été faite, pourra-t-on du même coup les acquérir tous, ou n'acquiert-on que le seul chameau transmis? Non, dit R. Ḥisdâ, l'acquisition ne se réfère qu'au dernier, puisqu'en disant : « Attire cet animal pour l'acquérir[2] », le prochain l'aura fait acquérir à son interlocuteur ; mais s'il lui dit : « c'est pour acquérir ses petits », ces derniers seuls seront transmis, non la mère ; seulement, lorsque le prochain spécifie de lui transmettre la possession de la mère avec les petits, l'interlocuteur acquiert le tout. Pourquoi, en cas de transmission des petits seulement, le prochain n'a-t-il pas compris la possession de la mère ? N'y aurait-il pas eu aussi bien acquisition si l'animal avait été chargé d'un fardeau quelconque ? C'est vrai, dit R. Yossé, lorsque la bête n'était pas enceinte (alors les petits sont comptés à part) ; mais s'il s'agit d'une bête enceinte, ils sont considérés comme une charge (à compter avec la mère). R. Aba ou R. Ḥouna dit au nom de Rab[3] : Si quelqu'un attire (pour l'acheter) une outre de vin[4], et elle se déchire au moment de la prendre, le preneur n'est pas responsable de la perte du vin (non encore acquis). R. Yossé b. R. Aboun dit : Rab n'a dû parler de ce fait que pour le cas où le preneur aurait même déjà fait entrer ce vin dans son magasin (il n'est pas responsable d'un objet qui n'est pas encore dans sa possession légale), car il s'est seulement appliqué à faire mettre cette outre de côté pour qu'un autre ne l'acquière pas (se réservant d'en prendre possession lors de la convention du prix). Ne devrait-elle pas lui être acquise alors sur le pied du minimum de la valeur (et entraîner la responsabilité selon cette base) ? Non, dit R. Ḥagaï au nom de R. Yossé, une Mischnâ dit que l'acquisition n'a pas lieu sur ce pied, car il a été enseigné ailleurs[5] : « Lorsqu'un Israélite vendant son vin à un païen a convenu avec celui-ci du prix de vente, avant de mesurer (verser) le vin dans les ustensiles du païen, ce dernier dès lors a pris possession de son bien, et l'Israélite pourra disposer librement du montant de la vente ; mais si le vin a été mesuré avant l'accord pour le prix (de sorte que le vin, alors qu'il appartenait encore à l'Israélite, a été contaminé par le contact de ce païen), le montant du prix à toucher devient interdit à l'Israélite, comme représentant un objet dont il n'est plus permis de tirer un profit. » Or, il en résulte qu'à défaut de fixation du prix, on ne suppose pas d'acquisition sur le pied de la valeur minimum ; car, si elle était admise, lors même que l'on a versé le vin avant l'accord du prix, on devrait considérer que la convention a eu lieu avant la transmission du vin, pour conclure qu'il est permis de disposer de la valeur du montant.

Samuel dit : si quelqu'un prend de la main d'autrui une volaille (à examiner avant l'achat), et elle lui échappe des mains, le preneur en est-il responsable (malgré l'absence de convention pour le prix) ? R. Samuel b. Abdima dit : ce

1. C'est que, dit le Talmud B., tr. *Bava mecia'*, fol. 12a, il n'y a pas alors un prochain qui opère la transmission. 2. Tr. *Bava bathra*, III, 1. 3. Tr. *Aboda zara*, V, 10. 4. Avant d'être d'accord sur le prix à payer. 5. Ibid.

doute sur la responsabilité est applicable à une grande ville comme Tyr, avec sa banlieue, ou Césarée avec ses environs (qu'il est impossible de fouiller, en raison de leur étendue) ; tandis que dans d'autres localités, il est d'usage que celui qui l'a laissé s'échapper soit tenu de le rechercher, jusqu'à ce que la bête trébuche dans sa course et soit prise. — R. Simon b. Lakisch dit au nom de R. Yanaï [1] : Celui qui vend du menu bétail à son prochain lui en transmet la possession dès qu'il a livré le « guide ». Qu'entend-on par ce dernier terme? Selon les uns, c'est la houlette ; selon d'autres, c'est la flûte (ou sonnette) ; selon d'autres, c'est le mouton conducteur. — R. Jacob b. Aḥa ou R. Simon b. Aba dit au nom de R. Josué b. Lévi : Celui qui vend une citerne à son prochain lui en transmet la possession dès qu'il lui livre le seau (cela équivaut à la prise de possession du total). R. Amé dit au nom de R. Yoḥanan : Celui qui achète une maison de son prochain l'a acquise de lui (et en supporte les conséquences légales), lorsqu'il y entasse ses effets personnels. R. Juda b. Pazi demanda : si le propriétaire a seulement livré la clef de la maison, quelle sera la règle ? (craindra-t-on qu'un homme ignorant ait touché les comestibles sans être en état suffisant de pureté ?) Ceci, répondit R. Zekharia, le gendre de R. Lévi, fait l'objet d'une discussion entre R. Simon et d'autres sages ; or, il a été enseigné [2] : Si l'on confie la clef d'une maison à un homme ignorant, la maison reste dans la présomption de pureté, car on lui a seulement confié la garde de la clef (sans éprouver la crainte que l'homme sera entré dans la maison) Selon R. Simon au contraire, est-il enseigné [3], la maison qui se trouve en ce cas sera réputée impure. — [4].

« Selon les autres docteurs, dit notre Mischna, on fait l'acquisition du petit bétail en le traînant. » Par quelle raison professent-ils cet avis ? C'est qu'il est écrit (Exode, XII, 21) : *Entraînez et prenez-vous un agneau pour chaque famille* (on voit donc que c'est la façon d'acquérir le menu bétail). De même, R. Juda fit demander comment l'on acquiert le gros bétail ? Par la livraison, fut-il répondu (ou l'attraction). C'est ce que je sais déjà, répliqua-t-il, par le texte de notre Mischnâ, disant : « On acquiert du gros bétail en l'attirant ». En effet, selon une autre version, R. Juda demanda ceci à R. Eléazar : Si dans le mois de sa naissance [5] un premier-né a été dévoré par une bête fauve, est-on tenu de verser la somme due au cohen ? Non, fut-il répondu, c'est comme si l'enfant était mort naturellement [6], et le père est dispensé de verser les cinq sela pour rachat du fils.

R. Juda fit demander à R. Eleazar : Au cas où une femme a eu une fausse-couche (par hémorrhagie) qui est en partie du jour et en partie du lendemain, à partir de quel moment devra-t-elle compter les jours de la période [7]

1. J., tr. *Bava bathra*, X, 8 ; B., ibid., fol. 52. 2. Tr. *Toharoth*, VII, 1. 3. Tossefta au même tr., ch. 1. 4. Suivent deux passages déjà traduits, l'un au tr. *Demaï*, VI, 3 (t. II, p. 197), l'autre ci-dessus, tr. *Guitin*, VIII, 1. 5. Pour l'homme, il faut qu'un enfant vive au moins trente jours, pour ne pas être considéré comme avorton. 6. B., tr. *Bava qamma*, f. 11 ; *Menahoth*, f. 3. 7. Lévitique, XII, 2 et 5. V. J., tr. *Nidda*, III, 4 (fol. 50[d]).

de pureté? En raison du doute, fut-il répondu (comme on ignore le sexe du fœtus qui l'a provoquée), on prolongera d'une part, dès le premier jour, la période de pureté exigible à la naissance d'un garçon, et d'autre part la période d'impureté plus longue pour une fille, en comptant à partir du second jour. R. Mathnia dit : le doute existe lorsque, lors de la perte éprouvée par la femme, nul fœtus n'est issu ; mais s'il en est sorti un fœtus, on devra compter à partir de ce dernier fait, tant pour la période de pureté que pour celle de l'impureté. — R. Juda fit demander à R. Eléazar : Lorsqu'un premier gardien [1] livre à un autre gardien le dépôt qui lui a été confié (puis ce dépôt se trouve volé, ou perdu, ou enlevé), lequel des deux gardiens en sera responsable ? Selon R. Yoḥanan, le premier sera responsable envers le maître (qui peut arguer n'avoir pas confiance en un tiers) ; selon R. Simon b. Lakisch, le second est responsable (par transmission) — [2].

R. Juda fit demander à R. Eléazar : Si des frères ont partagé l'héritage provenant de leur père, puis l'un d'eux a épousé sa belle-sœur qui lui incombait par lévirat, héritera-t-il la part totale qui lui revient du frère défunt comme époux de la veuve (levir), ou non (en raison du partage à accomplir entre les survivants avant le lévirat) ? Non, fut-il répondu, on distribuera la part du frère défunt au même titre que l'héritage total du père. Oula b. Ismaël dit : Comment peut-on justifier la fin de l'opinion de R. Eléazar, et n'y a-t-il pas de distinction entre le cas où le partage des biens a précédé le lévirat, et celui où le lévirat a été accompli avant le partage, de sorte qu'en tous cas les biens du défunt frère seront à répartir entre tous ? Pourquoi donc s'est-il exprimé vaguement ? Sur la question posée, R. Eléazar a répondu (sans qu'il soit question de distinguer entre le lévirat préalable ou non). Mais pourquoi R. Juda n'a-t-il pas posé la question sur ce sujet ? Elle était inutile, comme R. Abina au nom de R. Assé s'est exprimé sur ce sujet [3] : Lorsqu'un fils ainé a pris sur l'héritage paternel une simple part (égale à celle de ses frères), il y a présomption qu'il a renoncé à recevoir davantage (de même ici, comme après le lévirat, lorsque le frère lévir qui avait droit aux biens du défunt n'a pas pris au-delà de son avoir, tout l'héritage paternel a été réparti en parts égales entre les survivants ; il y a présomption de maintenir cette répartition). — R. Juda demanda à R. Eleazar : si des frères, après avoir été un temps associés pour jouir des biens de leur père, veulent se séparer, comment y procèdent-ils ? Ils partageront, fut-il répondu, la valeur des effets qu'ils portent sur eux, non ceux de leurs fils ou de leurs filles (réciproquement abandonnés). R. Imi dit : en un tel cas d'association, celui qui a fait faire des effets de prix à sa femme devra porter à son propre compte cette valeur, comptée pour une part qui lui incombe à moitié ; mais si un bijou a été donné dans ces conditions à la femme, on ne sera pas tenu de compter le montant pour le partager,

1. J., tr. *Guitin*, III, 5 (t. VIII, p. 281). 2. Suit une page traduite au tr. *Kethouboth*, IX, 5, presqu'en entier (t. VIII, pp. 118-120). 3. B., tr. *Bava bathra*, fol. 126.

à condition qu'il s'agisse d'un objet servant même la semaine (définitivement acquis par la femme), non s'il s'agit d'un bijou des fêtes : il faudra alors le partager.

R. Mena dit : pour un vêtement servant seulement aux jours de fête, il faudra porter la valeur en compte de partage ; mais la question est de savoir si le vêtement des sabbats (assez fréquent) devra être porté en compte de partage, ou tenu pour acquis ? Il est évident, dit R. Abin, que l'on devra porter en compte de partage les objets servant le sabbat, et même ceux des jours de fête. R. Zeira demanda en présence de R. Mena comment il faut considérer le miroir (βέλος) ? (Est-ce un bien à partager, ou un ornement acquis ?) Tu sais bien, répondit R. Mena, qu'il y a beaucoup de miroirs, et certes il faut les reporter en compte de partage (vu leur valeur). — R. Juda fit encore demander à R. Eléazar : Est-il permis pour le paiement d'une créance, de réclamer des esclaves [1] au même titre que des immeubles ? Oui, fut-il répondu, ils valent comme tels, et c'est aussi ce qu'a enseigné R. Eléazar aux disciples de l'école de R. Yanaï. R. Juda fit enfin demander à R. Eléazar [2] : Comment règle-t-on le dommage causé par un brigand, ou un voleur, ou celui qui enlève de force du bétail, ou d'autres objets détériorés ? (Tient-on compte de la valeur soit des objets restant, soit de la chair de l'animal, ou bien le voleur sera-t-il tenu de restituer les objets primitifs ?) Il y a présomption, fut-il répondu, que le maître n'est pas associé au préjudice (mort de la bête, ou bris d'objets, causé par le vol). Et d'où sait-on que le maître n'y est pas associé ? De ce qu'il est dit (Exode, XXII, 3), répond R. Aba b. Mamal, *vivant, il paiera double*, d'où l'on infère que le paiement se fera pour un animal en vie, non mort. Cette explication est légitime pour le vol ; d'où le sait-on pour le brigandage (avec violence) ? C'est que, dit R. Aboun, il est écrit (Lévitique, V, 23) : *Il restituera le vol qu'il a enlevé*, pour bien spécifier qu'il faut rendre les objets tels qu'ils étaient primitivement (sans modification).

**5. On acquiert les immeubles par un des 3 moyens suivants : l'argent, l'acte de vente, ou la *hazaqah*. Il n'y a qu'un moyen d'acquérir les meubles ; c'est l'attraction. Si l'on achète en même temps un meuble et un immeuble, on peut employer pour ce dernier un des 3 moyens susdits. D'autre part, si un plaideur est obligé de prêter serment pour un meuble, on peut l'obliger de prêter en même temps serment pour l'immeuble [3].**

En principe, on acquérait en déchaussant le soulier, comme il est dit (Ruth, IV, 7) : *Voici ce qui se passait autrefois en Israël, pour le rachat* (la vente), *ou l'échange* (le remplacement), *l'homme tirait sa chaussure, etc.* Qui opérait le déchaussement ? (Etait-ce le vendeur ou l'acquéreur ?) On a enseigné ailleurs qu'il y a discussion à ce sujet entre Rab et Lévi : selon le premier,

1. Cf. ci-dessus, § 3. 2. Cf. J., tr. *Bava qamma*, I, 1, fin (fol. 2c). 3. On ne le défère pas pour un procès ne concernant qu'un immeuble.

c'est l'acquéreur ; selon l'autre, c'est le vendeur. Cette discussion est conforme à la suivante, car il a été enseigné : Booz donna (une somme) au parent de Ruth ; selon R. Juda, le parent donna à Booz. Plus tard, les acquisitions se firent par des contrats. — [1].

« Par un contrat », est-il dit. R. Jérémie avait cru devoir dire que le contrat suffit à constituer l'acquisition lorsqu'il ne s'agit pas d'argent à verser (d'un simple don) ; mais lorsque le contrat a pour conséquence une remise d'argent (s'il s'agit d'une vente), l'acquisition sera seulement achevée lors du versement de la somme d'argent (qui achève la cession). Non, disent R. Yona et R. Yossa ; selon tous deux, même avant la remise de l'argent, l'acquisition est complète par le contrat. L'enseignement suivant [2] confirme l'avis de R. Yona et R. Yossa : Lorsqu'on a vendu à son prochain dix champs à la fois, dès que celui-ci a pris possession de l'un d'eux, il est réputé les avoir acquis tous ; mais s'il n'a versé que le montant de l'un d'eux, ou s'il a seulement rédigé l'acte d'achat (ὠνή) pour l'un d'eux, ce champ seul sera tenu pour acquis. Or, si le contrat seul ne suffisait pas pour acquérir, il ne saurait être question d'un acte de vente pour un seul champ (l'acte seul étant nul) ; et l'on ne saurait supposer que cette rédaction restreinte d'acte pour un seul champ sous-entend le versement des sommes d'argent pour le tout, puisqu'il a été dit d'abord que l'on a versé seulement le prix d'un champ : c'est donc qu'il suffit, pour l'acquisition, d'employer l'un ou l'autre mode (le paiement ou le contrat).

« Avec de l'argent », est-il dit. R. Aba avait cru devoir dire que le paiement en argent suffit à constituer l'acquisition, lorsqu'il ne s'agit pas de contrat à rédiger ; mais s'il est stipulé que le versement en espèces sera accompagné d'un contrat, l'acquisition sera seulement définitive lors de la remise du contrat de vente. Non, disent R. Yôna et R. Yossa, également opposés à l'avis de R. Aba, et ils sont d'avis que la remise de l'argent suffit à valider l'acquisition. L'avis contraire de R. Aba est conforme à celui qu'expose plus loin Samuel, et celui de R. Houna (R. Yôna) est en accord avec celui de R. Yoḥanan. Ainsi, l'avis de R. Aba est d'accord avec celui de R. Samuel, car celui-ci a demandé à R. Houna [3] : Si quelqu'un, en égorgeant un animal, ne se propose pas d'en faire un objet de sainteté (préoccupé d'autres sujets), comment considère-t-on le sacrifice ? R. Houna dit : puisqu'il est écrit (Lévitique, XXII, 15) : *à votre volonté* [4] (au sujet des sacrifices volontaires), on conclut à l'exclusion de celui qui s'occupe seulement du sacrifice sans y porter sa pensée. Si pour faire une donation on a rédigé un contrat de vente, est-il valable ? C'est, fut-il répondu, lui fournir deux chevaux de selle [5]. R. Aba énonça cet avis ; mais Samuel ne l'accepta pas. Qu'entend-on par « monter sur deux chevaux » ? (Est-ce un

1. Suivent deux passages déjà traduits, l'un au tr. *Kethouboth*, II, 10, fin (t. VIII, p. 34), l'autre ci-dessus, § 3. 2. Tossefta au tr. *Bava bathra*, ch. 9. 3. Mischnâ, tr. *Bava bathra*, VIII, 5. 4. Le sens ordinaire est : *en votre faveur*, pour vous attirer la faveur divine. 5. Cf. J., ibid. (fol. 16b). V. Schuhl, *Sentences*, p. 94.

avantage, ou non?) On a supposé que cela équivaut à l'apport de deux chevaux sauvages que le cavalier voudrait monter ; mais comme chaque bête tire de son côté, on se trouve tiraillé sans avancer (de même d'une part le don n'est pas susceptible de garantie, et d'autre part le contrat de vente en offre une). Non, dit R. Yossé de Malḥia, on entend, par cette expression, consolider la cession à l'aide d'une double base : 1° le contrat sert de garantie à la vente (contre l'aide toute revendication de créance), que n'a pas le don; 2° le vendeur ne cède pas tout (il fait des réserves), tandis que le donateur donne tout (il y a donc similitude d'avis entre Samuel qui refuse de reconnaître cette consolidation de motifs, et R. Aba qui est d'avis d'exiger la rédaction de l'acte outre le paiement pour valider une acquisition).

R. Houna (d'après lequel le double mode d'acquisition a pour but de la consolider) est d'accord avec R. Yoḥanan. Ainsi, un homme avant de mourir donna l'ordre verbal de léguer tous ses biens à un tel ; puis il dit d'écrire en faveur de cet homme un acte de donation, et de lui donner ensuite les biens[1]. Sur quoi, R. Eléazar et R. Simon b. Yaqim allèrent porter devant R. Yoḥanan cette question qui pouvait être le sujet d'un litige (en raison de la présence du contrat, celui-ci seul confère l'acquisition, et d'autre part l'acte n'a plus lieu d'être après décès du testateur). R. Yoḥanan leur dit : Si le défunt n'a parlé de rédiger un contrat que pour mieux faire acquérir ses biens au légataire, celui-ci aura acquis les biens d'après l'avis de tous ; mais si le défunt avait formellement pour but de transmettre ses biens au légataire par l'acte, tous en reconnaissent la nullité après décès du testateur ; comment donc savoir quelles étaient les intentions du défunt ? On peut répondre à cela qu'il y avait des témoins présents à cette déclaration (qui savent dans quel sens il faut l'entendre). Mais qu'arrivera-t-il s'il n'y a pas eu de témoins présents ? R. Yossé répond : le champ est toujours présumé rester en la possession de son maître, jusqu'à ce que le demandeur ait pu fournir la preuve à l'appui de sa demande. — [2].

R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan : Si quelqu'un doit acquérir deux champs, dont l'un est situé en Judée et l'autre en Galilée, dès qu'il a pris possession de celui qui est situé en Judée pour acquérir celui qui est en Galilée, ou s'il a pris possession de celui qui est en Galilée pour acquérir celui qui est en Judée, il a acquis le tout ; mais s'il s'agit de biens provenant d'un prosélyte, l'acquisition de l'un n'entraînera pas le reste, n'y eût-il qu'un sentier étroit de séparation entre les deux. R. Zeira demanda en présence de R. Yossé : Qu'arrive-t-il si l'on se propose d'acquérir le sentier étroit de séparation entre les deux champs ? Il n'y a pas répondu[3]. R. Ḥisda dit : Pour les biens d'un prosélyte, si l'on a pris possession de la partie méridionale en vue d'acquérir la partie septentrionale, ou la partie septentrionale en vue d'acquérir la partie méridionale, sans appliquer son attention à acquérir la partie

1. B., ibid., fol. 135. 2. Suit une page traduite au tr. *Péa*, III, 8 (t. II, pp. 48-49). 3. Littéralement : Il l'a laissé tomber. V. J., tr. *Péa*, II, 1 (t. II, p. 30).

médiate, l'acquisition sera nulle et n'aura d'effet que lors de l'acquisition du milieu. L'enseignement suivant est opposé à R. Ḥisda, car il est dit[1] : Si après la mort d'un prosélyte, un Israélite a dispersé les biens de ce dernier, celui qui possédera le sol sera astreint à payer toutes les redevances (sacerdotales, ou de lévites) ; celui qui détient le blé en gerbe sera tenu de laisser aux pauvres les parts du glanage, de l'oubli et de l'angle des champs, mais il sera dispensé de payer les diverses dîmes. Or, il y a certes de l'air entre un épi et l'autre, qui leur sert de séparation (et pourtant il est admis que le tout est acquis, sans souci de cette disjonction). — On a enseigné ailleurs[2] : L'achat du chanvre n'entraîne l'acquisition qu'après déplacement de la matière ; si ce chanvre adhérait encore au sol, et que l'on ait arraché si peu que ce soit, l'acquisition est valable. Selon Samuel, l'acquéreur ne possède en ce cas que la tige détachée. Mais la Mischnâ ne dit-elle pas formellement qu'en cas d'adhérence au sol, il suffit d'avoir détaché si peu que ce soit, pour acquérir le tout ? En effet, dit R. Yossé, R. Abdima Neḥoutha (le descendant[3]) a confirmé que Samuel fait seulement cette restriction (d'exiger l'arrachage total) pour les biens provenant d'un prosélyte.

R. Yoḥanan demanda : est-ce que l'on peut acquérir, en les traînant à terre, les objets mobiliers (qu'il est d'usage de soulever) ? Or, explique R. Aba b. Mamal, cette question s'applique aux peaux dures (trop lourdes à être soulevées) ; mais, pour les peaux molles (de jeunes animaux), il est évident que l'acquisition sera seulement effectuée en les soulevant. Un enseignement est opposé à cette distinction de R. Aba b. Mamal ; car il est dit[4] : Si quelqu'un vole la bourse de son prochain, et, de plus, la transporte le sabbat, il sera tenu de la payer, car il est condamné pour le fait d'avoir volé, avant l'arrivée du sabbat (pour la profanation duquel il sera passible d'une peine) ; mais s'il sort avec cette bourse en ce jour en la laissant traîner, il échappera à la seconde des pénalités, qui toutes deux, celle de la peine capitale et celle du paiement, lui incomberaient en même temps (et la plus forte seule subsiste) ; si donc elles n'incombaient pas à la fois, l'homme serait tenu au paiement, sans avoir soulevé l'objet, et n'est-ce pas contraire à R. Aba ? On peut l'expliquer, répond R. Mathnia, en disant qu'il s'agit de grandes bourses qu'il est d'usage de laisser traîner — [5].

6. Tout ce qu'il faut estimer pour fixer sa valeur en argent[6], se trouve pour l'un acquis à titre d'échange, dès que le prochain possède l'équivalent. Ainsi p. ex. en opérant l'échange d'un bœuf contre une vache, ou d'un âne contre un bœuf[7], dès que l'un l'a acquis, l'autre est responsa-

1. Tossefta au tr. *Péa*, ch. 2. 2. V. tr. *Bava bathra*, V, 9. 3. De Palestine en Babylonie. 4. V. B., tr. *Kethouboth*, fol. 31. 5. Suit une page traduite au tr. *Sota*, II, 5 (t. VIII, p. 251). 6. C'est l'interprétation que la Ghemara rapporte au nom de R. Judah, c.-à-d. tous les objets à l'exception des pièces de monnaie ; cf. J., tr. *Bava mecia'*, IV, 1 (f. 9c). 7. V. tr. *Sota*, VIII, 1.

ble de l'échange[1]. Ce que l'on remet au domaine du trésor sacré (de culte, ou d'aumône) est acquis étant en espèces ; mais ce qui est remis en possession d'un simple israélite (ἰδιώτης) est acquis par la possession. La promesse (seule) en consécration équivaut à la livraison du profane[2].

On a enseigné ailleurs[3] : En règle générale, tous les objets mobiliers sont acquis par voie de réciprocité (soit en cas d'échange, soit en cas d'accord pour le prix ; dès que l'un a attiré l'objet cédé de son côté, le prochain entre en possession de son avoir). R. Aba ou R. Houna dit au nom de Rab : même un monceau de blé contre un monceau de blé situé ailleurs (dont on ne connaît pas le montant exact) pourra être acquis à titre d'échange. R. Eléazar dit au contraire : aux termes de notre Mischnâ, il est seulement question d'objets « dont la valeur est fixée en argent » ; c'est donc que l'on devra avoir établi l'estimation au moment de procéder à l'échange. L'avis de R. Houna est d'accord avec R. Yoḥanan, et celui de R. Eléazar est conforme à son opinion, car il est dit : « Des frères associés, quoique soumis au droit de change, sont dispensés parfois de la dîme des animaux (Lévit. XXVII, 32) ; mais dès qu'ils doivent payer cette dernière, ils sont dispensés du droit de change. » Sur quoi R. Eliézer dit[4] : la dispense de la dime d'animaux a lieu, lorsqu'avant de conclure l'association, deux frères s'étaient partagé les troupeaux provenant de l'héritage paternel selon leur valeur, en acquérant la moitié des chevreaux contre autant de boucs, ou la moitié des boucs contre autant de chevreaux (cette acquisition suscite la dispense comme plus tard l'association) ; mais s'ils ont partagé en 2 parts les animaux mêmes (au lieu de la valeur) en prenant chacun un même nombre de chevreaux et de boucs, c'est la répartition par héritage (non par voie d'acquisition), et la dîme est due. R. Yoḥanan dit : si même l'on a partagé selon le nombre des animaux, on peut les considérer comme provenant d'une acquisition, et ils sont dispensés de la dîme. Ainsi, il a été enseigné ailleurs[5] : ce qui a été acheté, ou obtenu en don, est dispensé de la dîme des animaux.

« Des frères associés, est-il dit, quoique soumis au droit de change, sont dispensés parfois de la dîme des animaux » ; c'est vrai lorsqu'après avoir partagé l'héritage paternel ils se sont réunis en association ; d'autre part, « s'ils doivent payer cette dîme, ils sont dispensés du droit de change », lorsqu'ils n'ont pas fait de partage pour leur patrimoine (restant de suite associés[6]). — R. Aba dit au nom de R. Juda ou au nom de Samuel : le possesseur d'une vache et le possesseur d'un âne ont échangé leurs animaux l'un contre

1. Dès que le 1er a acquis la vache, le 2e est tenu pour possesseur du bœuf, et la perte de ce dernier lui incombe, le cas échéant. 2. Cf. tr. *Erakhim*, VIII, 2. 3. Tr. *Bava mecia'*, IV, 1. 4. J., tr. *Scheqalim*, I, 7 (t. V, p. 265 et 267). 5. B., tr. *Bekhoroth*, f. 56b. 6. Donc, selon R. Yohanan, même sans partage par estimation, l'acquisition est dévolue à chacun, d'accord avec R. Houna ; tandis que, selon R. Eléazar, la vente n'est réciproque qu'après l'estimation de chaque côté.

l'autre, et réciproquement ; le propriétaire de l'âne est venu tirer la vache ; lorsque le propriétaire de cette dernière est venu à son tour retirer l'âne, celui-ci a été trouvé mort, le propriétaire de l'âne devra fournir la preuve que son âne existait encore au moment du retrait de la vache (pour répliquer à l'argument du propriétaire de l'âne que ce dernier était déjà acquis au prochain par le retrait de la vache, et que cette perte lui incombe) ; car, malgré l'axiôme ordinaire qu'il incombe au demandeur de fournir la preuve du bien-fondé de sa réclamation (bien que le propriétaire de l'âne soit présumé bon possesseur, et que le propriétaire de la vache soit demandeur), il n'en est pas de même en fait d'échange, car, vu le doute sur le fait même de l'acquisition, il n'y a pas de présomption ; celui qui ne juge pas ainsi ne sait rien en droit civil. Quant à moi, dit R. Zeira, je ne partage pas cet avis ; car R. Zeira dit à R. Aba qu'aux termes de la Mischna suivante [1], il y a opposition à l'avis exprimé ici par Samuel : « Si à la fiancée il survient des défauts pendant qu'elle est encore chez son père, celui-ci est tenu de prouver que les défauts sont survenus après les fiançailles (s'il y a refus du fiancé de maintenir son engagement, et que le père de la fille lui réclame le douaire dû, contrairement à l'avis de R. Samuel, qui impose ici au propriétaire de l'âne la charge de prouver qu'il possédait déjà la vache). Mais, puisque le demandeur est tenu de prouver son dire, n'est-ce pas au mari de fournir la preuve de sa réclamation, pour pouvoir obtenir le montant de la consécration, réclamé au père ? On peut répondre à cette objection, dirent les disciples de R. Yona, qu'il s'agit d'une consécration si minime que le mari n'en réclamera pas le montant au père. — Un jour, R. Houna, R. Pinḥas et Ḥiskia allèrent s'informer de l'état de santé de R. Joseph, afin d'apprendre par lui quelque règle de doctrine : N'est-ce pas, lui dirent-ils, que la fin de la même Mischna confirme l'avis de Samuel (le mari doit prouver qu'il peut conserver le douaire), car il y est dit : « Une fois que la fille a pénétré au domicile du mari, ce dernier est tenu de prouver que les défauts de la fille sont antérieurs aux fiançailles » ; or, si le possesseur présumé n'était pas tenu de prouver son droit de possession, pourquoi ne pas obliger le père à prouver qu'il est bien fondé à réclamer du mari le douaire convenu ? Ceci ne prouve rien, leur répliqua R. Joseph ; Samuel reconnaît bien que si le propriétaire de la vache a déjà emmené l'âne (qui est mort chez lui, avant la convention d'échange), ce propriétaire est tenu de prouver sa réclamation (et de dissiper le doute à ce sujet) ; de même, pour le fiancé d'une fille qui a eu des défauts, dès qu'il l'a fait entrer chez lui, comme celui qui avait mené l'animal, il est tenu de prouver que les défauts ont existé avant l'intégration au domicile conjugal.

R. Aba, R. Hamnona, ou R. Ada b. Aḥva dit au nom de Rab : Quelqu'un a vendu sa vache au prochain contre espèces ; comme le vendeur le presse pour toucher le paiement en espèces, et l'acquéreur lui demande ce qu'il

1. Tr. *Kethouboth*, VII, 9 (t. VIII, p. 97).

compte faire de cet argent, celui-ci apprend qu'il s'agit d'acheter un âne, qu'il consent à lui céder sur son dû ; bien que l'âne ait été emmené par le maître de la vache, celle-ci n'est pas acquise au prochain par traction, aussi longtemps que le possesseur de l'âne n'a pas emmené la vache, qui a été cédée pour un prix convenu, et non comme échange ; mais l'âne sera-t-il acquis à titre d'échange convenu pour lui, ou non ? Selon R. Aba, l'âne sera acquis à ce titre ; selon R. Yossé, il ne le sera pas ; car R. Aba supposait qu'il y a eu en ce cas échange, tandis qu'en réalité ce n'est pas un échange (un simple paiement, en nature, d'un prix convenu). R. Mena dit au nom de R. Yossé : il arrive parfois (de même) qu'il y a un commencement d'achat pour chaque animal (sans qu'il y ait échange, ni cession réciproque). Voici en quel cas : Lorsqu'après la vente d'une vache contre espèces il reste dû quelques proutas par l'acquéreur, et comme au lendemain celui-ci trouve devant lui le réclamant, lequel, après question faite, lui dit avoir besoin du reste des proutas dues sur le prix convenu, afin d'acheter un âne pour le montant, sur quoi, l'acquéreur de la vache dit au prochain : « Je te remets l'âne » ; la traction d'un animal ne comporte pas du même coup la traction de l'autre, mais chaque acquisition devra être faite isolément (en raison de la diversité de l'achat, il n'y a pas d'échange).

« Ce que l'on remet au domaine du trésor sacré, est-il dit, sera acquis étant en espèces ; mais ce qui est remis en possession d'un simple israélite sera acquis par la possession. » Voici comment : Si le trésorier a payé des objets mobiliers avec l'argent du trésor sacré, ceux-ci seront acquis par lui en tous lieux, comme il est dit (Ps. XXIV, 1) : *A l'Eternel est la terre et son contenu, l'univers avec ses habitants.* « La promesse seule en consécration équivaut à la livraison du profane. » Voici comment : Si quelqu'un achète au trésor sacré une vache pour 200 zouz, et au moment où il veut verser cette somme la vache ne vaut plus que la moitié, il devra pourtant verser ladite somme entière, en vertu de l'axiôme précité : l'engagement verbal en fait de consécration a autant de valeur que la livraison du profane. Pourtant, lorsqu'après avoir acheté au trésor sacré une vache pour un maneh, elle vaut le double de prix au moment de la remise, l'acquéreur sera tenu de payer la valeur réelle, ou double, comme il est écrit (Lévitique, XXVII, 19) : *Il paiera un cinquième en sus du prix estimé, et la terre lui restera ;* c'est pour dire qu'en cas d'addition de 1/5 au prix convenu (trop infime), ledit bien acquis restera à l'acquéreur ; mais si ce supplément n'a pas été remis en son temps, ce bien ne lui sera acquis qu'à sa nouvelle valeur. Si quelqu'un a désigné un bœuf comme holocauste, ou une maison en sacrifice (au culte), le trésor sacré l'aura acquis en tous lieux, comme il est dit (ci-dessus) : « A l'Eternel est la terre et son contenu » ; mais le bien profane n'est acquis qu'au moment de l'avoir saisi.

7. Tous les devoirs qu'un père doit accomplir pour son enfant[1] in-

1. Les éditions du Talmud babli ont, à l'inverse, « ce qu'un fils doit accomplir

combent au père; les hommes y sont soumis, non les femmes (non la mère). Tous les devoirs qu'un fils doit accomplir pour les parents, incombent aux fils et aux filles. Tous les commandements qu'il faut observer dans un temps fixé[1], sont obligatoires pour les hommes, et non pour les femmes. Tous les commandements dont l'observation ne dépend pas d'un temps fixé sont obligatoires pour les hommes et pour les femmes[2]. Toutes les prohibitions, qu'elles dépendent ou non d'un temps fixé, sont obligatoires pour les hommes et pour les femmes, sauf les défenses de ne pas anéantir les angles[3], de ne pas couper les coins[4], et de ne pas se rendre impur aux morts si l'on est cohen[5].

8. L'imposition des mains, la présentation des offrandes en les agitant, l'apport simple, la prise d'une pincée de farine, l'encensement, l'action de tordre le cou (d'un oiseau), l'aspersion de purification, la réception (du sang d'une victime), ce sont tous actes[6] qu'accomplissent les hommes, non les femmes, sauf l'offrande de farine par la femme soupçonnée, ou par celle qui a fait vœu d'abstinence : elles l'offrent elles-mêmes en l'agitant.

C'est le devoir du père de circoncire son fils, de le racheter de la captivité, de lui enseigner la Loi, de lui faire apprendre un métier et de le marier[7]; R. Akiba ajoute : de lui faire apprendre à nager[8]. Il doit le circoncire, comme il est dit (Lévitique, XII, 3) : *Au huitième jour il circoncira la chair de son prépuce.* Il doit le racheter de la captivité, comme il est dit (Exode, XIII, 13): *tu rachèteras tout premier-né mâle parmi tes enfants.* Il doit lui enseigner la Loi, comme il est dit (Deutéronome, XI, 19): *Vous les enseignerez à vos fils.* R. Ismaël a enseigné[9] : la Bible recommande l'exercice d'une profession manuelle par ces mots (ibid. XXX, 19) : *tu choisiras la vie*[10]. Le père doit le marier, parce qu'il est dit (ibid. IV, 9) : *Tu les feras connaître à tes fils et à tes petits-fils*; or, pour qu'un père puisse avoir le bonheur d'instruire ses petits-fils, il lui faut d'abord marier jeunes ses fils. Selon R. Akiba, un père doit aussi apprendre au fils à nager, parce qu'il est dit (ibid. XXX, 19) : *pour que tu vives toi et ta postérité*; le père doit avoir souci de faire échapper sa postérité au péril de se noyer. Est-ce que ces devoirs sont de simples recommandations religieuses, ou sont-ils des obligations, dont la non-observance entraîne une pénalité? On peut répondre à cette question à l'aide du fait suivant : Bar-Trouma se rendit auprès de R. Imi, et le pria d'engager son père

pour son père », ainsi qu'à la phrase suiv. « le père pour le fils ». 1. J., tr. *Berakhoth*, III, 3 (t. I, p. 62). 2. Phrase omise au texte jérusalémite. Il s'agit p. ex. du précepte de la charité, que les femmes doivent observer comme les hommes. 3. Lévitique, XIX, 27. 4. Ibid. 5. Ibid., XXI, 1. 6. Enumérés au tr. *Meghilla*, II, 6 (t. VI, p. 233). 7. V. Schuhl, *Sentences*, p. 160. 8. Cf. Tossefta à ce traité, ch. 1. 9. J., tr. *Péa*, I, 1 (t. II, p. 8). 10. Ce qui fait vivre.

à le prendre avec lui (pour l'instruire). R. Imi alla intercéder en faveur du fils ; mais le père ne s'y engagea pas. Il résulte de ce fait que les devoirs en question sont recommandés, mais non obligatoires ; sans quoi, R. Imi y aurait contraint le père de Bar-Trouma.

D'où sait-on que si le père n'a pas rempli envers son fils les devoirs en question, l'homme doit les remplir envers lui-même? C'est qu'il est écrit par exemple (Exode, XIII, 13) :... *parmi l'homme tu rachèteras* ; la redondance de cette expression indique que ce devoir incombe à l'homme, comme les expressions : *vous circoncirez* (Genèse, XVII, 11), *vous-mêmes*, ou : *vous enseignerez* (Deutéron. XI, 19), ou : *vous ferez connaître* (ibid. IV, 9), ou : *afin que tu vives* (ibid. XXX, 19), que tu protèges toi-même ta vie. — On a enseigné ailleurs [1] : Par le mérite du père, le fils acquerra des ornements, de la force, la richesse, la sagesse, le grand nombre d'années (la vieillesse). On le sait pour les ornements, de ce qu'il est dit (Ps. XC, 16) : *On aperçoit ton œuvre sur tes esclaves, et ta splendeur sur leurs fils* ; on le sait pour la force, comme il est dit (ibid. CXII, 2) : *Sa postérité sera forte dans le pays* ; on le sait pour la richesse, comme il est dit (ibid. XXXVII, 15) : *J'ai été jeune et je suis devenu vieux, mais je n'ai pas vu de juste abandonné dont la postérité manquât de pain* ; On le sait pour la sagesse, parce qu'il est dit (Deutéron. XI, 19) : *Vous les enseignerez à vos fils pour qu'il en soit parlé etc.* ; on le sait pour la vieillesse, parce qu'il est dit (ibid. 21) : *afin d'augmenter vos jours et les jours de vos fils*. Comme le père fait bénéficier son fils de ces cinq objets, celui-ci lui est redevable, par reconnaissance, pour autant d'objets, savoir : il devra lui donner à manger, à boire, le vêtir, le chausser, le conduire. Par contre, les défauts du père peuvent aussi influer sur l'état du fils, au nombre de cinq [2], comme il est dit (II Samuel, III, 29) : *que ce sang retombe sur la tête de Joab et sur toute la maison de son père, que la maison de Joab ne soit jamais sans quelqu'homme découlant, ou qui ait la lèpre, ou qui s'appuie sur un bâton, ou qui tombe par l'épée, ou qui ait besoin de pain*. Or, par « découlant » (gonorrhéen), on entend le faible ; par « lépreux », on entend celui qui, a cause de sa laideur, est abandonné ; par « celui qui s'appuie sur un bâton », on entend le paralysé d'esprit, ou sans intelligence ; « il tombera par l'épée », ou verra ses jours diminuer ; « il aura besoin de pain », faute de ressources. Lorsque Salomon se présenta pour tuer Joab, celui-ci lui dit : « Ton père a prononcé à mon égard cinq condamnations ; accepte-les, et je me tue ». Salomon les accueillit, et toutes se réalisèrent dans la maison de David [3]. Ainsi, Roboam était gonorrhéen, comme il est dit (I Rois, XII, 18) : *Le roi Roboam se hâta de monter sur un charriot, pour s'enfuir à Jérusalem* ; or, d'après les uns, l'emploi du « charriot » est un indice du mal dont il souffrait ; d'après les autres, ce roi était faible (ἀσθενής) et dut fuir. Ozias était lépreux, comme il est dit (II Chroniques, XXVI, 20) : *le roi Ozias était lépreux*

1. Tr. *'Edouyoth*, II, 9. 2. V. Midrasch Rabba sur Lévitique, ch. 16. 3. Midrasch sur Nombres, ch. 23 ; B., tr. *Synhédrin*, fol. 48.

*jusqu'au jour de sa mort.* Joas était paralysé, puisqu'il est dit (ibid. XXIV, 24) : *Ainsi les Syriens exécutèrent sur Joas des jugements*, comme on en prononce contre les femmes munies de béquilles (ou sorcières). Ceci prouve, enseigne R. Ismaël, qu'on avait dressé contre lui des violents célibataires, qui n'ont jamais connu de femme et ont voulu abuser de lui comme d'une femme. Ainsi, il est écrit (Osée, V, 5) : *Aussi la fierté d'Israël témoignera contre sa face*, en ce sens : Il violera en face celui qui est l'orgueil d'Israël. Josias tomba sous les coups du fer, comme il est dit (II Chroniques, XXXV, 23) *Et les archers tirèrent contre le roi Josias* ; or, dit R. Yoḥanan, ils percèrent son corps comme un crible. R. Ismaël a enseigné [1] : trois cents flèches seront lancées contre l'oint du Seigneur (le Messie). Enfin, Joaquim a manqué de pain, puisqu'il est dit de lui (II Rois, XXV, 38) : *Pour son entretien, un ordinaire continuel lui fut établi par le roi.* — [2].

« Sauf les défenses, est-il dit, de ne pas anéantir les angles, de ne pas couper les coins, et de ne pas se rendre impur aux morts (si l'on est cohen). » Selon Issi, les femmes sont aussi dispensées d'observer le précepte de « ne pas se faire de calvitie » (Deutéron. XIV, 1). Pourquoi échappent-elles à cette loi ? Pour les hommes, qui ont à observer la défense relative à l'angle de la barbe, il faut aussi tenir compte de la loi sur la calvitie ; mais comme les femmes n'ont pas de barbe, la loi sur la calvitie ne les concerne pas. De plus, comme le verset, contenant cette dernière loi, commence par le mot *fils*, on en déduit qu'il s'agit seulement des fils, non des filles. Selon R. Eléazar au contraire, les femmes sont également soumises à la dite loi, parce qu'il est dit ensuite (ibid. 2) : *Car tu es un peuple saint devant l'Eternel* ; or, le mot *peuple* comprend les hommes et les femmes. Mais comment R. Eléazar justifie-t-il le mot *fils* (qui implique l'exclusion des filles). Selon lui, ce mot veut dire : lorsque les Israélites accomplissent les volontés de Dieu, ils sont ses fils ; mais lorsqu'ils désobéissent, ils ne sont plus considérés comme tels. Rab recommandait aux disciples de son école, et R. Hamnona rappelait à ses compagnons, de recommander ceci aux femmes : lorsqu'elles se trouvent devant un mort à le déplorer, elles ne devront pas s'arracher les cheveux, pour ne pas s'exposer à pratiquer une calvitie. Quelle sera la mesure minimum de cette dernière pour qu'il y ait infraction ? Selon les uns, elle est considérée comme telle, si petite qu'elle soit ; selon d'autres, elle devra avoir au moins la largeur d'un pois. La première opinion a pour base que le terme biblique est illimité ; la seconde opinion se fonde sur l'analogie entre le terme employé au verset précité et celui qui est dit au sujet de la lèpre (Lévitique,

1. Cf. B., tr. *Taanith*, fol. 22 ; et Midrasch Rabba sur Lamentations, I, 18.
2. Suit un long passage, composé de plusieurs pages traduites : 1° au tr. *Sabbat*, I, 5 (t. IV, p. 12), 2° au tr. *Péa*, I, 1 (t. II, pp. 11 à 13), 3° au tr. *Berakhoth*, III, 3 (t. I, p. 62), 4° au tr. *Pesahim*, VIII, 1 (t. V, p. 123). Le présent texte a été corrigé à l'aide de celui du tr. *Sabbat* par Lonzano, dans ses notes éditées par S. Buber au recueil *Haasif*, an II, 1885, p. 325 ; ce savant fait remarquer combien de fois le texte du tr. *Sabbat* est préférable à celui du présent traité.

XIII, 42) ; or, comme ce dernier a pour mesure minimum la grandeur d'un pois, il en sera de même pour la calvitie en question ici.

R. Yossé b. Mamal dit[1] : Il est permis à une fille de cohen de sortir du territoire de la Terre-Sainte, car il est dit (au sujet des lois de pureté, Lévit. XXI, 1) : *Dis aux cohanim*, aux hommes, non aux femmes (pour elles, la Loi est moins stricte) ; à défaut de cette déduction, on supposerait que la défense rabbinique de quitter la Palestine s'étend aussi aux femmes, ou filles de cohen. Mais pourquoi en effet, n'en est-il pas ainsi ? Si l'on admettait réellement cette extension, on se trouverait vouloir faire contrainte au texte biblique au sujet de la pureté des cohanim.

Le prêtre met sa main sous celle de la femme, et agite ainsi l'offrande[2]. Cependant, comme cette tenue des mains de l'officiant n'est pas convenable, la femme pourra se munir d'une serviette. Mais ne serait-ce pas une séparation interdite ? C'est vrai ; aussi, est-il bon de recourir, à cet effet, au service d'un vieux prêtre. On peut même dire qu'un jeune prêtre est également admissible en ce cas ; car il n'y a pas à craindre, en si peu de temps, l'effet du mauvais penchant (par ce contact des mains). R. Ḥiya a enseigné : pour une femme soupçonnée qui n'a plus de mains, deux cohanim interviendront et agiteront l'offrande à sa place (l'un d'eux la représente).

9. Tout précepte qui ne dépend pas du sol est aussi bien applicable en Terre-Sainte (Palestine) qu'au dehors ; mais ce qui dépend du sol n'est applicable qu'en Palestine, sauf l'interdit de l'*orlah* (des premières années de production d'un plant) et celui des mélanges hétérogènes. R. Eliézer défend aussi de manger des nouveaux fruits de l'année (avant l'offre des prémices) —[3].

10. Celui qui accomplit un seul précepte religieux sera favorisé pour ce fait, verra ses jours se prolonger, et aura une part d'héritage de la terre (future) ; mais celui qui n'accomplit pas un seul devoir ne jouira d'aucun de ces bienfaits. L'homme instruit dans la Bible[4], dans la Mischnâ, et au courant des usages du monde, ne péchera pas facilement, comme il est dit (Ecclésiaste, IV, 12) : *Le triple fil ne sera pas rompu aisément* ; mais celui qui n'a ni instruction, ni conduite, ne fait pas partie du monde habité (est un être insociable).

N'est-il pas admis que celui qui reste simplement assis à ne pas transgresser de défense sera récompensé comme s'il avait accompli un précepte religieux,

1. V. J., tr. *Sota*, III, 7, fin (t. VII, p. 269). 2. V. même traité, III, 4 (ibid., p. 255). 3. Tout le texte talmudique sur ce § se trouve déjà traduit : 1° au tr. *Schebiith*, VI, 1 (t. II, p. 375), 2° au tr. *'Orla*, III, 9 (t. III, p. 355). 4. La version du Talmud de Jérusalem diffère notablement et dit : « L'homme qui n'est instruit ni dans la Bible,... ne fait pas partie du monde habité ; mais à celui qui possède ce triple avantage on applique le verset, etc. » Ce texte, moins clair que celui qui a été adopté ici, paraît être une corruption de l'autre.

tandis qu'aux termes de la présente Mischnâ, « celui-là seul qui aura accompli un précepte religieux sera favorisé pour ce fait » ? C'est qu'ici il est question d'un homme d'une situation intermédiaire (qui a commis autant de péchés que de bonnes actions) : dès qu'il accomplit un seul précepte religieux[1], il fait pencher la balance en sa faveur, ses jours seront prolongés, et il aura droit à une part du sol sacré. Enfin, celui qui transgresse une seule défense ne sera pas favorisé, ne verra pas ses jours se prolonger et ne jouira pas d'une part d'héritage dans le sol sacré. Mais n'a-t-on pas enseigné[2] : Celui qui reste simplement assis à ne pas transgresser de défense sera récompensé comme s'il avait accompli un précepte religieux ? On entend par là, répond R. Zeira, celui qui a été exposé à une transgression douteuse et s'en est aussi abstenu ; selon R. Yossé b. Aboun, on entend par là celui qui s'est assigné pour tâche l'accomplissement d'un précepte religieux, et ne l'a jamais transgressé. Quel est le précepte d'une telle importance ? C'est, répondit Mar'Ouqban, le devoir d'honorer père et mère. R. Mena explique ce verset (Ps. CXIX, 1) : *Heureux ceux qui sont dans un chemin intègre, qui marchent selon la loi de l'Eternel*, savoir que l'intégrité (ou l'abstention du mal) équivaut à la marche dans la voie divine (à l'accomplissement d'un précepte). R. Aboun déduit la même conclusion de ce verset (ibid. 3) : *Ils n'ont pas commis non plus d'iniquité, ils ont suivi sa voie*, en ce sens : même ne pas faire de mal équivaut à accomplir une bonne action, digne de Dieu. R. Yossé b. R. Aboun explique aussi ce verset (Ps. I, 1) : *Heureux l'homme qui n'a pas suivi le conseil des méchants ;* le fait seul de n'avoir pas suivi le conseil des méchants équivaut à celui d'avoir suivi le conseil des justes.

Ben-Azaï a interprété ce verset (Ecclésiaste, X, 3) : *Les mouches mortes infectent et font fermenter l'huile du parfumeur ;* on déduit de l'emploi des verbes au singulier (quoique le sujet soit au pluriel) qu'une seule mouche morte pouvait également infecter l'huile du parfumeur, et de même l'homme qui n'aurait commis qu'un péché[3] perd ainsi le bénéfice qu'il tire de ses bonnes œuvres. R. Akiba explique le verset suivant (Isaïe, V, 14) : *C'est pourquoi le séjour des morts a ouvert la bouche, élargi sa gueule, sans frein* (loi) ; or, ce dernier mot est employé au singulier, pour indiquer quel sort funeste est réservé à celui qui n'a pas une bonne action en excédant sur les mauvaises, de façon à faire pencher ainsi la balance en sa faveur. Toutefois, cette appréciation sévère est seulement applicable au jour du jugement pour le monde futur ; mais, en ce bas monde, y eût-il 999 actes en défaveur de l'homme, et une seule bonne œuvre plaide pour lui, l'Eternel tiendra compte de cette dernière action et fera pencher la balance en sa faveur, puisqu'il est dit (Job, XXXIV, 23-24) : *S'il se trouve pour lui un ange intercesseur, un entre mille qui annonce à l'homme la voie qu'il doit suivre, Dieu a com-*

1. Tossefta à ce traité, ch. 1, fin. 2. J., tr. *Maccoth*, III, 17 (f. 32b). 3. Une faute commise de plus que les bonnes œuvres fait pencher la balance en la défaveur de cet homme.

*passion de lui et dit à l'ange : Délivre-le, afin qu'il ne descende pas dans la fosse ; j'ai trouvé une rançon* (pour lui). R. Yoḥanan dit : lorsque tu entendras une sentence émise par R. Eléazar, fils de R. Yossé le Galiléen, ouvre l'oreille comme un entonnoir pour l'écouter ; car R. Eléazar, fils de R. Yossé le Galiléen, a dit : Si même 999 actes blâmables viennent accuser un jour la conduite de l'homme, tandis qu'une seule bonne œuvre plaide en sa faveur, l'Eternel tiendra compte du bien et fera pencher la balance de ce côté. De plus, il ne sera pas seulement tenu compte d'une telle bonne action entière ; y eût-il même 999 parts de cet acte qui soient blâmables, et n'y eût-il qu'un côté favorable dans cette action, cette part suffit pour que Dieu fasse pencher la balance vers le bien, parce que dans l'expression (précitée) « s'il y a un ange intercesseur », il n'est pas dit : « un sur mille » mais « un d'une part de mille », autrement dit : un millième de cette action. Après quoi, il est dit (ibid.) : « Dieu a pitié de lui et dit à l'ange : Délivre-le, afin qu'il ne descende pas dans la fosse, j'ai trouvé sa rançon ; » ainsi, lors même que l'ange dirait de le « délivrer » (éprouver) par les souffrances, Dieu répondra avoir déjà « sa rançon ».

La distinction établie dans notre Mischnâ, entre celui qui accomplit un seul précepte religieux et celui qui ne l'a pas accompli, s'applique à ce bas monde ; mais, quant au monde à venir, si le nombre des bonnes actions l'emporte, l'homme jouira des splendeurs de l'Eden [1] ; si le nombre des mauvaises actions est supérieur, cet homme aura l'enfer en partage. Lorsque les actions de l'homme se divisent en deux parts égales, les unes bonnes, les autres mauvaises, selon R. Yossé b. Ḥanina, Dieu *lève* (pardonne) *la faute* (Exode, XXXIV, 7), en ce sens qu'il lèvera le plateau de la balance où sont les péchés de façon que l'autre côté favorable l'emporte ; selon R. Abahou, l'emploi au singulier du mot « faute » (ibid.) indique que la Providence (en cas de partage des œuvres) enlève une des fautes, de sorte que les bonnes œuvres l'emportent. R. Eléazar explique ce verset (Ps. LXII, 13) : *A toi aussi, Seigneur, la bonté; car tu rends à chacun selon ses œuvres*, en ce sens : Si un tel n'a pas d'œuvres, tu en lui en donnes du tien. C'est aussi l'opinion de R. Eléazar ; il interprète les mots *qui a beaucoup de grâce* (Exode, XXXIV, 7) en ce sens : Dieu penche vers la grâce. R. Jérémie dit que R. Samuel b. R. Isaac fit une objection [2]. Il est dit (Proverbes, VIII, 6) : *La justice garde celui dont la voie est intègre ; mais la méchanceté cause la ruine des pécheurs*, puis (ibid. 21) ; *Le malheur poursuit ceux qui pèchent ; mais le bonheur récompense les justes*, et enfin (I Samuel, II, 9) : *Il garde les pas de ses bien-aimés ; mais les méchants seront anéantis dans les ténèbres* ; est-ce à dire qu'il sera fait un enclos à l'enclos, ou une ruine à la brêche ? (Comment justifier cette extension du mal ?) Certes, il arrive de faire un enclos à l'enclos ou une ruine à la brèche [3]. Voici, dit R. Jérémie au nom de R. Samuel b. R. Isaac, comment il

1. V. J., tr. *Péa*, I, 1, fin (t. II, pp. 21-22) ; B., tr. *Rosch ha-schana*, f. 17a.
2. J., tr. *Schebouoth*, I, 7 (fol. 33c). 3. Cf. J., tr. *Synhédrin*, XI, 1 (fol. 27c).

faut l'entendre : Si l'on se garde deux ou trois fois du péché, désormais Dieu vous garde, comme il est dit (Job. XXXIII, 29) : *Voilà tout ce que Dieu fait, deux fois, trois fois avec l'homme.*

R. Zeira dit : l'assertion de la Mischnâ, qu'un tel homme « ne péchera pas facilement », est vraie à condition de ne pas se départir de la voie juste, car il est dit (Ecclesias. IV, 12) ; *Le triple fil ne sera pas rompu* ; or, il n'est pas dit qu'il ne se rompra *jamais*, mais qu'il ne se rompra pas *aisément*, car si on le fatiguait trop, il se briserait (et le même effet aurait lieu par l'écart de la voie juste). R Houna dit au nom de R. Abahou : certes, à l'égard de la Providence il ne saurait être question d'oubli [1], et pourtant à l'égard d'Israël, Dieu oublie (le mal), en raison de ce verset (Michée, VII, 18) : *Quel Dieu est semblable à toi, qui pardonnes l'iniquité qui « oublies » les péchés*, en attribuant aussi le sens d'*oubli* au mot *Nassa* [2]. De même David a dit (Ps. LXXXV, 3) : *Tu as pardonné l'iniquité de ton peuple ; tu as couvert tous ses péchés. Selah.*

## CHAPITRE II

1. On peut consacrer une femme pour épouse par soi-même, ou par un délégué. La femme peut aussi épouser un homme par elle-même ou par un intermédiaire (qui recevra pour elle l'argent, ou l'acte des fiançailles). Le père peut recevoir lui-même, ou par un autre individu, l'argent ou l'acte des fiançailles pour sa fille, si elle est encore à la première majorité.

Si un homme dit à une femme : « sois engagée envers moi par cette datte, ou par celle-ci », si l'un des objets ainsi désignés a une valeur d'une prouta, la consécration est définitive ; au cas contraire, elle ne l'est pas. Si la consécration est proposée par 3 de ces fruits, au cas où les 3 réunis valent une prouta, la consécration est formelle ; au cas contraire, elle ne l'est pas. Si la femme a mangé ces fruits un à un, au fur et à mesure que le mari parlait, elle n'est consacrée qu'au cas où même la dernière datte représente la valeur d'une prouta.

D'où sait-on que le délégué d'un homme équivaut à l'homme même ? C'est que, dit R. Eleazar, il est écrit (Exode, XII, 6) : *Tous les membres de la communauté d'Israël égorgeront l'agneau pascal vers le soir* ; or, ce n'est pas à dire que tous l'égorgeront, puisqu'un seul sacrificateur sera chargé de ce soin pour tous ; cela prouve qu'un homme agissant par délégation remplace tous les mandants. Et quel verset indique cette substitution ? Celui où il est dit (ibid.) : *Chacun devra se procurer un agneau par famille, un agneau par maison ;* du moment qu'un agneau devait suffire à toute la famille, tous n'en prennent pas, mais un chef pour tous les siens ; donc le délégué représente tous ses mandants. En effet, dit R. Yossé, le premier texte ne prouve

1. V. J., tr. *Yoma*, III, 11, fin (t. V, p. 200). 2. Jeu de mots sur le sens de ce terme, qui signifie d'ordinaire : *lever*.

rien, car il est permis d'égorger l'agneau pascal de son prochain sans le prévenir (et puisque cet assentiment n'est pas nécessaire, il n'y a pas lieu de parler de délégation pour l'égorgement visé au premier verset précité). C'est bien du second verset, parlant de « prendre l'agneau », que l'on déduit le principe de la délégation, et l'on ne saurait supposer que la destination se fait aussi sans prévenir le prochain, car R. Zeira dit au nom de R. Eléazar [1] : Il est permis d'égorger l'agneau pascal de son prochain sans le prévenir, mais il faut avoir eu toutefois son assentiment pour déterminer la victime. D'après l'école de Schammaï, le messager ne peut pas être compté pour servir de second témoin (dans cette même affaire de consécration d'une femme) ; d'après l'école de Hillel, le messager peut compter comme tel, et ce dernier avis se rapporte même au cas où deux messagers ont été envoyés ; alors, d'après l'école de Schammaï, il faut, en dehors du messager, deux témoins qui attestent le mariage ; d'après l'école de Hillel, y eut-il trois messagers, ils peuvent tous trois servir comme témoins. R. Aboun b. Hiya dit : il paraît logique que le messager puisse attester le mariage s'il s'agit d'une consécration par contrat ; mais si la consécration se fait pour de l'argent, le messager semble intéressé au témoignage (et il ne mérite pas d'être cru). R. Yossé dit : du moment que la loi a déclaré le messager digne de foi, lors même qu'il s'agit d'une consécration par de l'argent, on ne soupçonne pas cet homme d'être intéressé à attester faussement. R. Aba raconte qu'un fait de ce genre fut soumis à Rab, qui autorisa le messager à servir de témoin. Ainsi, un homme mit en dépôt un tonneau de vin dans le parc de son prochain, lequel nia l'avoir reçu ; sur quoi, dit R. Pinḥas, la cause fut soumise à R. Jérémie, qui dit : le messager sera déclaré apte à attester qu'il a apporté le vin, et à imposer comme tel [2] au défendeur l'obligation de prêter serment n'avoir pas reçu le dépôt. Selon un enseignement, le délégué d'un homme est son représentant absolu ; selon un autre enseignement, il ne le représente pas.

De ce qu'il est dit (Lévitique, XXVII, 10) : *S'il l'échange* (avec redondance), ou (Nombres, XXX, 14), *Il l'annulera* [3], on avait cru devoir conclure que le délégué de l'homme a la même faculté ; seulement, il y a par contre une exception à cette règle habituelle, exception visée par les mots (ibid. I, 4) : *Il appuiera la main sur le sacrifice, etc.*, à l'exclusion de la main du fils, ou de celle de son serviteur, ou de celle de son envoyé [4]. De même, du verset (Exode, XXI, 6) : *Et son maître percera son oreille avec un poinçon*, on déduit que cet acte devra être accompli par le maître, mais non par le fils du maître, ni par son envoyé : c'est donc qu'en dehors de ces exclusions spéciales, le messager d'un homme est absolument comme son mandant. Selon un autre enseignement, c'est le contraire : on déduit de la conjonction « *et* il

1. J., tr. *Pesahim*, VIII, 1 (t. V, p. 122). 2. Littéralement : par l'épaule (du porteur). Donc, même un seul messager peut servir de témoin. 3. Cf. J., tr. *Nedarim*, XI, 6 (t. VIII, p. 246). 4. B., tr. *Menahoth*, fol. 93 ; Sifra à Lévitique, ch. 4.

percera », que cette faculté s'étend au délégué (d'après ceux qui sont d'avis qu'en thèse ordinaire, on ne délègue pas autrui). Cette extension est justifiable, d'après R. Akiba (qui admet l'interprétation de chaque particule explétive); mais comment R. Ismaël l'explique-t-il ? Selon lui, l'expression (superflue) « son maître » indique qu'il en sera de même pour tout ce qui sera fait par ordre du maître —[1].

R. Hamnona dit au nom de R. Assé : si une mineure s'est elle-même promise comme fiancée, puis elle veut se refuser à donner suite au projet de mariage, ayant les signes de la puberté (duo pilos), le père devra formuler ce refus, non elle-même (qui avait d'abord accepté). Cet avis n'est d'accord ni avec celui de R. Yoḥanan, ni avec celui de R. Simon b. Lakisch[2]. Ce ne saurait être d'accord avec R. Yoḥanan, puisque, selon lui, une telle consécration en mariage étant nulle, il n'est pas besoin que la fille se refuse à donner suite. Ce ne saurait être non plus d'accord avec R. Simon b. Lakisch, puisque, selon lui, l'engagement ainsi contracté est légal, et le père ne saurait le dissoudre. Toutefois, l'avis de R. Hamnona peut s'expliquer selon l'opinion de R. Yoḥanan ; et s'il est vrai que, selon lui, de l'aveu de tous, la consécration seule faite par le père est valable, non par elle-même, il admet pourtant ici que le père devra formuler pour elle le refus de donner suite au mariage (comme il n'a pas empêché le projet, le mariage resterait valable). R. Aba b. Cahana et R. Jacob b. Idi au nom de R. Josué b. Lévi disent : Si une mineure s'est fiancée selon l'assentiment de son père, et elle entre au domicile conjugal sans l'autorisation du père, celui-ci a le droit d'annuler l'union ; lorsqu'un fait de ce genre survint, le père de la fille la fit sortir du dais nuptial sous lequel elle se trouvait déjà.

R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Josué avait adopté pour signe mnémotechnique que R. Josué b. Lévi (par son avis exprimé ici) conteste l'avis exprimé plus haut par R. Simon b. Lakisch (que la fille peut se marier elle-même, sans empêchement possible de la part du père). Toutefois, on peut admettre que cet avis de R. Jacob n'est pas opposé : comme R. Simon b. Lakisch dit plus haut qu'il ne dépend pas tout à fait de la fille de se marier seule, ou de laisser perdre le produit de son travail manuel, qui appartient au père, de même R. Josué b. Lévi adopte ici cet avis en tous points conforme (en cela ils sont tous d'accord, et quoique fiancée du consentement de son père, elle ne peut pas se marier sans l'autorisation de ce dernier, ni rien détourner de son travail). Aussi R. Aba b. Cahana, ou R. Jacob b. Idi au nom de R. Josué b. Lévi, vint dire ceci : lorsqu'une fille, fiancée du consentement de son père, veut réaliser le mariage sans son autorisation, fait qui arriva un jour, le père peut annuler la consécration (et c'est là ce qui a été rapporté selon l'avis de R. Yossé).

Est-ce qu'en un tel cas d'union, d'abord autorisée, puis accomplie sans l'autorisation paternelle, une telle femme mariée à un cohen pourra manger de

1. Suit un passage traduit ci-dessus, tr. *Guitin*, VI, 2. 2. Cf. tr. *Yebhamoth*, I, 2 (t. VII, p. 14).

l'oblation ? Rab dit qu'elle le peut ; Samuel dit que cette consommation lui est interdite. Selon R. Mena, voici quel est le motif de Rab : Puisque les fiançailles ont eu lieu du consentement du père, il y a présomption que le mariage a été accompli dans les mêmes conditions (et l'on n'éprouve pas la crainte que le père s'y oppose plus tard). Selon R. Yossé b. R. Aboun, voici quel serait le motif de Rab : aux termes d'un premier enseignement, même une fille d'Israélite à peine fiancée à un cohen a la faculté de manger l'oblation ; seulement, par réserve rabbinique, elle devra attendre l'accomplissement du mariage (par crainte d'un obstacle ultérieur ; cette crainte est inapplicable à notre cas). Y a-t-il une différence pratique entre ces deux motifs du même avis de Rab ? Oui, il y en a une pour le produit du travail de cette personne : selon le motif de l'avis de Rab donné par R. Mena, ce produit revient au mari (en raison de l'hypothèse qu'à défaut d'opposition du père, il a consenti au mariage, qui est tout à fait légal) ; selon le motif donné par R. Yossé b. R. Aboun (de considérer cette personne à l'égal d'une fiancée), le même produit revient encore au père. — Si une telle personne meurt (avant que le père ait formulé son opposition), qui héritera d'elle ? (Le père ou le mari ?) Selon le motif de l'avis de Rab donné par R. Mena, le mari sera l'héritier (en raison de l'explication précitée) ; selon le motif donné par R. Yossé b. R. Aboun, le père héritera d'elle. Puis R. Yossé b. R. Aboun dit formellement : selon Rab, si cette personne meurt, le mari héritera d'elle. Si elle s'est fiancée sans le consentement du père et s'est mariée de même, peut-elle (en cas d'union avec un cohen) manger de l'oblation ? Samuel l'y autorise. Est-ce possible ? Puisqu'en cas de fiançailles du consentement du père et d'accomplissement de mariage sans autorisation, Samuel défend de manger de l'oblation, comment peut-il le permettre au présent cas (où tout se passe sans le consentement paternel, et où le mariage doit être plutôt nul) ? Samuel compare le présent cas à celui d'une orpheline, qui se passe entièrement de toute autorisation.

Notre Mischnâ déclare que lorsque quelqu'un a dit à une femme : « Sois-moi consacrée par cette datte », elle est dûment mariée, et toute la Mischnâ parle du cas où la femme réplique ne pas accepter tel objet, mais tel autre en signe de consécration, ou bien tel et tel objets joints (il faut alors qu'un de ces objets ait à lui seul une valeur d'une prouta ; à défaut de cette spécification, on admet même que plusieurs objets réunis aient cette valeur). D'après qui suppose-t-on la présence de la conjonction *et* (impliquant la réunion de plusieurs objets) ? D'après R. Juda[1] ; tandis que, selon R. Meir, on admet la présence de la conjonction *ou* (soit l'un, soit l'autre de ces objets, devra valoir une prouta). Selon R. Jérémie au nom de Rab, si quelqu'un a dit : « Sois-moi consacrée pour ce *selà* à valoir au bout de trente jours », bien que dans l'intervalle de temps cet argent ait été dépensé, la consécration conserve sa valeur. R. Simon b. Eléazar aussi est de cet avis (de maintenir le mariage,

1. Cf. ci-dessus, tr. *Guitin*, IX, 6 ; tr. *Nazir*, I, 2, et IV, 1 ; tr. *Schebouoth*, V, 5 (fol. 36a).

bien qu'il ne reste plus d'argent). D'où vient la distinction entre cette règle et celle qui est applicable au prêt (pour laquelle R. Simon exige au moins un reliquat présent d'une prouta)? Le prêt n'a pas été remis en principe pour servir à la consécration, tandis que l'argent de la consécration a eu ce but spécial dès le commencement (il n'a donc plus besoin d'être là lors du mariage). Mais n'est-il pas dit dans notre Mischnâ : « Si la femme a successivement mangé ces objets, le mariage ne sera valable que s'il subsiste au moins l'équivalent d'une prouta »? Est-ce donc à dire que si même il ne reste plus la valeur d'une prouta, la consécration sera maintenue? (Et pourquoi spécifier la présence exigible de cette valeur)?) On peut expliquer que la règle précitée (exigeant un reliquat d'une prouta) est applicable au commencement (où il est question de consécration pour tel objet précis, non à la fin, où il est dit de joindre les divers objets évalués). Mais s'il s'agit du commencement, à quoi bon dire que « si la femme a mangé ces objets, le mariage sera seulement valable au cas où il y a un reliquat suffisant d'une prouta »? En effet, dit R. Rléazar, la règle énoncée doit émaner de R. Simon b. Eléazar (qui compare les valeurs spécifiées pour la consécration à un prêt, comportant la nécessité d'un reliquat pour valider le mariage); car il a été enseigné [1] : Si l'un dit à une femme : « Sois-moi consacrée en mariage par le dépôt que tu as de moi en main », puis elle va vérifier le dépôt et trouve qu'il a été volé ou égaré, la consécration sera seulement valable s'il lui reste devers elle la valeur d'une prouta (qui effectue l'acquisition); sinon, l'union n'est pas valable. S'il lui dit : « Sois-moi consacrée par le prêt que tu as de moi en mains », puis elle le vérifie et voit que ce prêt a été volé, ou égaré, elle sera consacrée lors même qu'il ne lui reste plus la valeur d'une prouta. R. Simon b. Eléazar dit au nom de R. Meir : un prêt est considéré à l'égal d'un dépôt, et s'il reste à la femme la valeur d'une prouta du dépôt, elle sera consacrée ; sinon, elle ne le sera pas. R. Eléazar dit : cette explication donnée par R. Simon b. Eléazar, que le prêt équivalant à un dépôt (de façon à exiger le reliquat d'une prouta) se réfère à une dette par suite d'une vente, est d'accord avec R. Meir. Or, celui qui s'est chargé pour son prochain, par exemple de teindre une laine en rouge, et l'a teinte en noir, est responsable de ce changement, selon R. Meir; car, selon lui, le fait d'avoir changé l'intention du propriétaire équivaut à un vol [2]; de même, R. Simon b. Eléazar considère à l'égal d'un vol le changement survenu; car il l'entend en ce sens, qu'à la suite d'un ordre d'achat de froment, l'homme ayant acheté de l'orge a acquis un profit à partager avec la femme, et pour cette part de profit il la consacre : c'est donc un prêt qui provient d'un dépôt. Mais, puisque le bénéfice provenant de ce changement constitue un vol, peut-il servir à consacrer une femme en mariage? Il arrive, répliqua R. Yossé, que l'on s'acquitte par fractions d'une prouta pour payer une grande dette comme un dinar; mais arrive-t-il de payer une si

1. Ci-dessus, I, 2. 2. V. B., tr. *Bava qamma*, fol. 102; J., tr. *Bava mecia'*, VI, 3 (fol. 11a).

petite somme pour la dette de cette même fraction, à côté d'une forte somme? (il n'y a donc pas lieu d'en tenir compte).

Selon un enseignement, on peut engager une femme à l'aide d'un objet volé ; selon un autre enseignement, un tel objet ne peut pas servir à cet effet. R. Mena explique que ces deux avis ne se contredisent pas : le premier se rapporte à un vol qu'il ne serait pas possible de réclamer par voie juridique (c'est donc équivalent à un bien acquis au voleur) ; le second avis se réfère à un vol que l'on peut faire restituer par voie de justice (équivalent au bien volé). R. Yossé b. R. Aboun dit, au nom de R. Samuel b. R. Isaac, de l'expliquer ainsi : le premier avis se réfère à un objet volé, auquel les propriétaires ont renoncé (dûment acquis désormais) ; le second avis se réfère au vol avant la renonciation du propriétaire. — R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : L'enseignement précité (disant qu'un reliquat d'une prouta suffit à valider le mariage) parle seulement du cas où le futur a déclaré engager la fiancée « par le dépôt que tu as en mains de moi » ; mais s'il a déclaré l'engager « par le dépôt entier que tu as en mains », le mariage sera seulement valable à condition que la totalité du dépôt subsiste à ce moment.

Pourquoi y a-t-il une distinction entre un dépôt et un prêt? C'est l'usage de dépenser le montant d'un prêt (et l'on peut appliquer le dû à un mariage) ; tandis qu'un dépôt n'est pas confié pour être dépensé (il devra donc être entièrement présent). Mais comment R. Abahou exige-t-il la présence du dépôt entier si la déclaration le spécifie? Notre Mischnâ ne dit-elle pas que si la femme a successivement mangé les divers fruits ayant servi à l'engager, il faut qu'il reste la valeur d'une prouta lors du mariage pour le valider (pas davantage)? Ne devrait-il pas être admis que le reliquat de la valeur d'une prouta ne suffit pas à valider le mariage, et qu'il faut la présence de tous les fruits destinés à cet effet? On peut répondre à cela que l'hypothèse de la Mischnâ, d'une consommation successive des fruits, se réfère au commencement (où il ne s'agit pas de plusieurs objets) ; mais comment cette hypothèse peut-elle se référer au commencement (où il est question d'un seul fruit), tandis que, selon les termes précités, « si elle mange les fruits un à un, le mariage sera seulement valide à la condition qu'il subsiste la valeur d'une prouta »? En effet, dit R. Aboun, ce n'est pas ainsi qu'il faut l'entendre : il n'y a pas à objecter que tous les fruits devraient subsister lors du mariage, car, d'après R. Juda, il est tenu compte de la conjonction *et* (lorsqu'à la fin de la Mischnâ il s'agit de plusieurs fruits servant à consacrer la femme). Or, a dit R. Yoḥanan [1], selon R. Juda, en cas de dépôt de froment, d'orge et d'épeautre, le serment imposé à ce sujet peut parfois n'entraîner qu'un sacrifice (si chacun de ces objets ne vaut qu'un tiers de prouta, il faut les joindre pour constituer le minimum de valeur), et d'autres fois on devra trois sacrifices isolés pour chacun de ces objets valant une prouta ; de même ici, au sujet de la consécration d'une femme, il arrive tantôt de réunir à cet effet les objets destinés à

1. J., tr. *Schebouoth*, V, 5 (fol. 36b).

la consécration (si leur total n'équivaut qu'à une prouta), tantôt de pouvoir les compter séparément, fût-ce pour trois consécrations diverses (si chaque objet a la valeur d'une prouta).

Si un homme dit à une femme : « Sois-moi consacrée pour ce Sela », et elle lui dit de jeter cette pièce dans la mer ou dans un fleuve, elle ne sera pas consacrée (faute de recevoir ce selà) ; mais si elle charge le mari de remettre cette pièce à un pauvre, elle sera consacrée. Puisqu'en aucun cas, ni au premier, ni au second, l'argent n'est entré dans la main de la femme, pourquoi l'union est-elle valable au second cas, non au premier? R. Abahou répond au nom de R. Yoḥanan : au second cas, il est manifeste que le mari a voulu la consacrer par cette pièce d'argent, en même temps que la femme apparaît faisant du bien à un pauvre (c'est une satisfaction, d'un gage suffisant à valider l'union). Cette opinion, dit R. Pinḥas, est conforme soit à l'avis de R. Zeira, soit à celui de R. Ila, car il a été enseigné[1] : Un maître peut remettre un dinar à un ouvrier ignorant, en lui disant d'employer ce salaire à manger, ou à boire, sans éprouver la crainte que l'ouvrier utilise cet argent à acheter des fruits provenant de la septième année agraire, ou des produits non rédimés, ou du vin servant aux libations des idoles (et que le maître soit la cause indirecte de ces infractions aux défenses); mais si le maître a dit à l'ouvrier : « va acheter à ton usage un pain, que je paierai pour toi au boulanger », ou : « va acheter pour toi un quart de mesure de vin, dont je paierai le montant au marchand », le maître serait responsable des conséquences de cette consommation, et il doit craindre que l'ouvrier emploie l'argent à acheter des produits défendus, tels que des fruits de la septième année ou des produits non rédimés, ou du vin servant aux libations des idoles. Or, dit R. Zeira, voici pourquoi c'est défendu : le marchand, devenu le délégué du maître, met les dits objets en la possession de l'ouvrier consommateur, ce qui équivaut à les lui faire manger et commettre l'infraction de l'interdit. Selon R. Ila, voici l'explication : l'ouvrier fait acquérir au maître l'achat fait chez le marchand, puis l'acquiert pour son compte de la part du maître (c'est comme si ce dernier donnait à manger de l'interdit). Par conséquent, il en est de même ici pour l'avis de R. Yoḥanan : selon R. Zeira, le mari, qui a reçu le selà de la femme, à la charge de faire l'aumône, est devenu le délégué de la femme pour faire acquérir le selà au pauvre (la satisfaction qui en résulte est le gage de l'union). Selon R. Ila, le pauvre a commencé par faire acquérir le selà à la femme de la part de son mari, en le recevant pour elle, puis il acquiert ce selà à son tour pour lui-même. Y a-t-il une différence pratique entre le motif allégué par R. Zeira et celui de R. Ila? Oui, si le marchand est sourd : Selon l'opinion de R. Zeira, il s'agit d'une délégation de pouvoir, et elle est inapplicable au sourd; mais selon R. Ila, comme il s'agit d'une transmission de propriété, elle est applicable même par l'intermédiaire d'un sourd. Il y a encore une distinction si l'ouvrier est sourd : selon R. Ila, on n'éprouve pas lesdites craintes

1. J., tr. *Demaï*, VI, 13.

de responsabilité pour le maître, puisque le sourd, inapte à acquérir par autrui, n'a pu être mis en possession par le marchand ; tandis que selon R. Zeira, il ne s'agit pas d'une telle transmission indirecte, et ladite crainte subsiste pour le maître. Si un homme reçoit un selà des mains d'une femme, puis lui en fait don, en lui déclarant l'engager comme épouse par cet argent, l'union sera valable. Pourtant, par quoi l'a-t-il consacrée (puisque ce selà était à elle)? Il est possible, répond R. Ḥagaï au nom de R. Pedath, qu'elle consente à être engagée par la satisfaction que son mari lui doit un autre selà. Toutefois, dit R. Yossé, s'il s'agissait d'un vase, on comprendrait le désir qu'elle a de l'échanger contre un autre ; mais on ne s'explique pas le désir d'échanger un selà contre un autre.

Si un homme dit à une femme d'accepter de lui un selà en dépôt[1], et au moment de le lui remettre, il lui déclare la consacrer comme épouse, elle sera unie de fait (par son silence). Si au moment de la remise du selà il la consulte, et elle répond consentir à l'union, celle-ci sera validée ; mais si elle ne dit rien, cela équivaut à un refus (son silence n'est plus un acquiescement). S'il lui dit : « Voici le selà que je dois », et au moment de le lui remettre, il lui déclare l'engager pour épouse, lorsqu'elle déclare y consentir, l'union sera validée ; si elle ne dit rien, l'union n'est pas validée (la femme n'a fait que reprendre son bien). Si au moment où la femme reprend l'argent en mains l'homme dit : « Sois-moi consacrée », malgré leur consentement réciproque, ils ne seront pas considérés comme unis. Comment donc agir pour y arriver ? Il reprendra le selà à la femme (de son consentement), et en le lui présentant à nouveau, il dira : « tu m'es désormais consacrée. »

Si l'homme lui dit : « sois-moi consacrée par ce maneh », et il se trouve qu'il y manque un dinar, le mariage n'est pas valable (il faut que le maneh soit complet) ; mais s'il y avait une mauvaise pièce dans le compte, l'union est pourtant valable, à condition d'échanger ensuite ce mauvais dinar contre un bon. Si (à la suite d'un engagement pour un maneh) l'homme compte un à un les dinars à la femme qu'il lui remet en mains, elle peut renoncer à ce projet aussi longtemps que le paiement n'est pas achevé par la remise de la dernière pièce (elle ne sera consacrée qu'à ce dernier moment). R. Eléazar dit que cette femme sera consacrée dès la réception du premier dinar de ce maneh, et pour le reste l'homme qui le verse exécute seulement seulement une convention préalable. R. Yoḥanan dit : c'est seulement au moment d'achever le paiement que la femme sera consacrée. Toutefois, il est dit que R. Yoḥanan renonça à cet avis. Ainsi, un homme avait donné un gage à son prochain pour son achat, que celui-ci renia. R. Aba, R. Ila et R. Jacob b. Aḥa disent tous trois que le fait était différent, il s'agit d'un achat de semence de lin, sur lequel l'acquéreur avait remis un acompte ; et comme le vendeur voulait revenir sur la cession, on soumit le cas en litige à R. Yoḥanan, qui dit[2] : Ou bien le vendeur remettra à l'acquéreur le total de le semence achetée (et pour le-

1. Tossefta à ce tr., ch. 2. 2. J., tr. *Bava mecia'*, IV, 2 (fol. 9³).

quel il a accepté un acompte), ou bien l'acquéreur consentira à la reprise de ce qu'il a déjà payé (comme pour un cas de renonciation). Selon R. Ḥiya b. Joseph, au contraire, l'achat n'est pas acquis en entier : Ou bien le vendeur sera seulement tenu de remettre à l'acquéreur le montant du versement opéré, ou bien l'acquéreur consentira à la reprise de ce qu'il a déjà payé. Toutefois, reconnaît R. Ḥiya b. Joseph à R. Yoḥanan, pour certains achats ce n'est pas l'usage de les acquérir à moitié, par exemple une vache, ou un vêtement (alors le versement d'un à-compte suffit à valider l'achat total) ; or, on ne saurait dire pour une femme qu'on l'acquiert à moitié (donc, le moindre versement suffit à constituer la consécration). De même, R. Ḥagaï et R. Judan disent tous deux : pour toute vente, on peut admettre parfois l'achat de la moitié (fût-ce un objet indivis, en la possession de deux personnes), mais pour une femme, il ne saurait être question d'acquisition par moitié (et le moindre versement suffit).

2. (3). Si le futur dit : « Sois engagée envers moi par cette coupe de vin », et c'est du miel, ou « par ce miel », et c'est du vin, ou « par ce dinar d'argent », et c'est une pièce d'or, ou « par ce dinar d'or », et c'est de l'argent, ou « à condition que je sois riche », et il se trouve pauvre, ou « si je suis pauvre », et il se trouve être riche, la consécration n'est pas effective (elle pèche par la base). R. Simon dit : s'il s'est trompé de façon que le résultat soit avantageux, la consécration sera définitive.

(4). Si le mari dit : « Sois engagée envers moi, à condition que je sois cohen », et il se trouve être lévite ; ou « à condition que je sois lévite », et il se trouve être cohen ; ou « que je sois descendant des gens voués au culte, » et il se trouve être *Mamzer* (illégitime) ; ou « que je sois *Mamzer* », et il se trouve être de la race des gens voués au culte ; ou « que je sois citadin », et il est villageois ; ou « que je sois villageois », et il est citadin ; ou « à condition que ma maison soit proche du bain », et elle en est éloignée ; ou « à condition d'en être loin », et il se trouve près de là ; ou « à condition que j'aie une fille ou une servante qui sache natter les cheveux de femme », et il se trouve ne pas en avoir ; ou « à condition de ne pas en avoir », et il en a ; ou « à condition de ne pas avoir de fils », et il en a ; ou « à condition d'en avoir », et il n'en a pas ; en tous ces cas où les conditions ne se réalisent pas, bien que la femme ait eu la pensée de s'engager même au cas de leur non-réalisation, elle n'est pas tenue pour consacrée. Il en est de même si elle a trompé le futur en ses promesses.

Si l'homme dit à la femme qu'il la consacre « par cette coupe de vin et son contenu », au cas où cela équivaut ensemble à la valeur d'une prouta, l'union est validée ; au cas contraire, elle ne l'est pas. Si l'homme dit à la femme d'acquérir la coupe, ou son contenu, il faut que le contenu seul équivaille à la va-

leur d'une prouta pour valider l'union, et à défaut de cette valeur, l'union n'est pas consacrée, car la femme acquiert alors le contenu seul de la coupe. « R. Simon dit : si l'homme s'est trompé de façon que le résultat soit avantageux, la consécration sera définitive. » Toutefois, dit R. Yoḥanan, R. Simon est d'accord avec le préopinant que si l'homme s'est trompé d'une façon avantageuse en fait de hiérarchie, l'union ne sera pas validée. En effet, dit R. Yossé, les termes de la Mischnâ le prouvent : « Si le mari dit qu'il l'engage à condition d'être cohen, et il se trouve être lévite, etc., la consécration ne sera pas définitive ». Or, ceci s'explique si au lieu d'être cohen il se trouve être lévite (il y a désavantage) ; mais R. Simon ne sera pas non plus d'un avis contraire, si, au lieu d'être lévite, le mari se trouve être un cohen (d'un rang supérieur), parce que la femme peut arguer ne pas vouloir être dominée par le mari à raison de son rang. On comprend la non-consécration, si au lieu d'être citadin, il se trouve être villageois (moins) ; mais, même au cas inverse, si au lieu d'être villageois il se trouve citadin (plus), parce que la femme peut arguer qu'elle préfère être tranquille dans une petite localité. Il en est de même, si au lieu de demeurer près d'un bain il en demeure éloigné ; pourtant, si au lieu d'en être éloigné, il demeure auprès du bain, la femme peut arguer qu'elle préfère avoir l'agrément de se promener pour aller au bain et en revenir. Enfin, il en sera de même si, au lieu de « ne pas avoir de fille, ni de servante qui sache natter les cheveux », il en a une ; mais comment comprend-on l'hypothèse contraire, s'il a dit « en avoir », et il n'en a pas ? Ne peut-il pas arriver qu'il en a au bout du monde (à très grande distance) ? Voici, dit R. Aba b. Mamal, comment il faut rectifier la Mischnâ ? Si le mari a déclaré à la future « avoir une fille ou une servante, pour la servir », et il n'en a pas, la consécration sera annulée.

3. (4) Si quelqu'un dit à son délégué d'aller consacrer pour lui telle femme en tel lieu, et le délégué l'a consacrée ailleurs, elle n'est pas engagée. Mais si le futur a dit seulement : « elle est dans tel endroit », (sans l'ordonner), et la consécration a eu lieu ailleurs, l'engagement sera définitif. — [1].

4. (5) Si quelqu'un [2] consacre une femme à condition qu'elle ne soit pas engagée par vœu, et il se trouve ensuite qu'elle l'est, le mariage sera nul ; s'il l'a épousée sans condition et elle est engagée, elle se séparera du mari sans recevoir de lui le douaire. [Il en est de même, pour la femme épousée à condition de n'avoir pas de défauts, et qui se trouve en avoir [3]]. Les défauts énumérés dans la Bible au sujet des Cohanim (Lévit. XXI, 18-20) et qui les rendent impropres au service du culte, peuvent devenir des causes d'annulation des mariages.

1. La guemara sur ce § est déjà traduite, ci-dessus, tr. *Guitin*, VI, 3. 2. Ce § se retrouve textuellement au tr. *Kethouboth*, VII, 7, avec toute la guemarā relative (t. VIII, p. 97). 3. Cette phrase, indispensable pour la suite, manque au texte jérusalémite.

6. (5) De celui qui consacre deux femmes pour la valeur d'une prouta, ou une pour moins d'une prouta, lors même qu'il lui envoie ensuite le cadeau de fiançailles, l'engagement est nul, parce que l'envoi a été fait dans la supposition que le premier engagement avait été valable [1]. De même, l'engagement d'un mineur est nul [2].

On a enseigné [3] : Chaque fois qu'il y a eu cohabitation, c'est une présomption d'acquisition de la femme en vue du mariage. R. Simon b. R. Juda dit au nom de R. Juda : malgré la cohabitation ultérieure, ce n'est pas une preuve d'acquisition ; car la cohabitation a eu lieu par suite d'un premier mariage antérieur. Est-ce que l'acquisition est considérée comme telle en toutes ses suites ? Elle a lieu, répond R. Hiya au nom de R. Yoḥanan, dans le sens le plus sévère (en ce sens que, pour être libre, la femme devra être divorcée de celui qui a cohabité avec elle, sans compter la nécessité d'un autre divorce en cas de nouvelle union, de crainte de confusion avec la première union). R. Hiya dit au nom de R. Yoḥanan : chaque fois que la condition faite implique un acte dès le principe, la consécration comportera tous les caractères de la gravité (malgré l'inanité de la condition). R. Mena observa devant R. Judan : l'auteur de la proposition, qu'une condition impliquant un acte au préalable est annulée de suite [4], doit être opposé à l'avis de R. Simon (car, d'après ce dernier, l'union est seulement réservée en ce sens qu'elle comporte tous les caractères de la sévérité). R. Judan dit en effet au nom de R. Yoḥanan : en un tel cas, la consécration comporte les divers aspects les plus graves. Voici comment [5] : Si l'homme dit à la femme [6] vouloir la consacrer par la cohabitation, à condition qu'il pleuve (de sorte que l'acte précède la condition éventuelle), au cas où la pluie tombe, la consécration est définitive ; au cas contraire, elle ne l'est plus. R. Hiya dit encore au nom de R. Yoḥanan, en fait de consécration d'union, celle qui a lieu en vertu d'un prêt d'argent comporte les divers aspects les plus sévères ; le prêt employé à acheter des terrains ne suffit pas à transmettre l'acquisition ; enfin, si avec un prêt il s'agit d'acheter des objets mobiliers, le vendeur qui aura renoncé à ce marché ne sera pas tenu de fournir à l'acquéreur pour le montant prêté (faute d'avoir remis l'argent au moment de l'achat). Si (malgré la renonciation pour le vendeur) l'acquéreur demande le maintien du marché, quelle sera la règle ? On peut déduire la réponse de ce qu'il est dit [7] : « L'acheteur de froment (dont le prix, convenu au préalable à raison de 25 dinars, a subi une hausse et coûte 30 dinars) demande au vendeur de les lui livrer, en lui disant qu'il se propose de les vendre, afin d'acheter par contre du vin ; sur quoi, le vendeur lui dit : je prends à ma charge le froment au prix du cours, et j'ai par contre chez moi du vin pour toi, tandis qu'en réalité il n'a

1. Le cadeau envoyé ensuite, malgré sa valeur, ne constitue pas l'engagement. 2. Malgré les envois ultérieurs. 3. Tossefta à ce tr., ch. 4. 4. Tr. *Bava mecia'*, VII, 14. 5. B., ibid., f. 94. 6. Cf. J., tr. *'Eroubin*, III, 5 (t. IV, p. 231), et ci-après, III, 3. 7. Tr. *Bava mecia'*, V, 1.

pas de vin : C'est un trafic usuraire (spéculant sur ce qu'il ne possède pas). Si donc le vendeur avait du vin, il serait obligé d'en fournir à l'acquéreur (cela prouve que le vendeur ne peut pas y renoncer). R. Samuel b. R. Isaac envoya à Babylone et fit dire : Sachez bien l'enseignement émis par R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, à savoir qu'en fait de consécration d'union, celle qui a lieu en vertu d'un prêt d'argent comporte les divers aspects les plus sévères. Cet envoi déplut à R. Zeira. Pourquoi? Est-ce parce qu'en vertu de cette opinion il fallait se conduire avec sévérité (ne pas tenir les unions pour valables), et que lui était moins sévère? Non, dit R. Yossé b. Aboun ; jusque là, les Babyloniens agissaient à l'aise (en considérant comme définitive l'union conclue en vertu d'un prêt), puis ils se sont conduits avec sévérité, admettant qu'en cas de relation d'une femme unie par un prêt avec un autre homme, cette seconde union a aussi son effet marital (et, comme il y a doute, cette femme devra successivement être répudiée par les deux maris : c'est là ce qui a déplu à R. Zeira). R. Juda b. R. Ḥanan énonce la règle suivante : Lorsqu'il y a doute sur la question de savoir si une union est permise par la Loi, ou non, il faut supposer que l'union est illégale (et, comme pour le cas précité, la première union serait nulle, la seconde serait effective : vu le doute, le divorce sera exigible des deux parts).

6 (7) Celui qui consacre à la fois une femme et sa fille, ou une femme et sa sœur [1], n'a pas contracté d'engagement: un jour, en présence de cinq femmes dont deux étaient sœurs, un homme cueillit un panier de figues, qui leur eût appartenu si l'on n'avait été en la septième année du repos agraire (où les fruits sont comme abandonnés). L'homme leur dit : « je vous déclare toutes consacrées envers moi par ce panier », et l'une d'elles prit le panier en signe d'acceptation pour toutes. Les sages décidèrent que les deux sœurs ne seraient pas tenues pour consacrées.

R. Ḥiya b. Aba dit : cinq règles résultent des termes de la Mischna. 1. Cinq femmes peuvent être consacrées en mariage à la fois (puisqu'il est dit que la consécration d'un homme envers deux sœurs est nulle, non s'il s'agissait d'autres femmes). 2. Une femme peut accepter le montant de sa consécration et de celle de ses compagnès (même conjointes, selon le cas de la Mischnâ). 3. La consécration peut se faire avec un objet volé qui est à la femme (non s'il est à autrui). 4. Elle peut aussi avoir lieu à l'aide de fruits interdits (comme ceux de la septième année, selon les termes de la Mischnâ). 5. L'engagement est nul s'il s'agit d'union à un degré prohibé. R. Eléazar dit : celui qui a consacré simultanément deux sœurs comme épouses n'a rien conclu, tandis que sur deux sacrifices d'expiation offerts simultanément, l'un d'eux produit l'effet voulu. Voici comment ce dernier fait peut se présenter : Si deux victimes d'expiation ont été égorgées pour un seul péché, l'autel se choisit, pour ainsi

1. Ces deux sortes d'unions à la fois sont interdites : Lévitique, XVIII, 17, 18. Cf. tr. *Yebhamoth*, III, 4.

dire, la victime qui lui convient et la chair de toutes deux sera d'une consommation interdite[1]. De même, si deux sacrifices de péché (un peu différents des précédents) ont été offerts à la fois, l'autel choisit celui qui lui convient ; mais la consommation des deux victimes reste interdite.

R. Zeira dit au nom de R. Yoḥanan : Si la première des deux victimes a été égorgée sans que le sacrificateur ait songé à la destiner spécialement au service d'expiation (de sorte qu'elle ne sert pas à ce but), mais la seconde victime a été régulièrement égorgée dans ce but, le pardon sera obtenu par la seconde ; comme la première victime a été égorgée en dehors de son but, elle perd rétroactivement son caractère expiatoire et reste apte à être mangée comme toute bête offerte, en raison de ce que le but sacré a été atteint par la seconde victime. Mais lorsqu'au contraire on a égorgé la première victime dans son but spécial consacré, puis la seconde sans la même destination, à quoi cela ressemble-t-il ? En effet, si la première victime des jours de fête[2] a déjà servi de pardon, quel objet vient effectuer la seconde victime ? Elle est offerte en raison de l'impureté qui a pu survenir entre l'offre de la première et de la seconde victime (et il en sera de même pour deux offrandes d'expiation). Pour l'agneau pascal au contraire, l'offre faite sans la destination spéciale ne servira pas, car ce sacrifice a lieu spécialement en vue de la consommation de la chair. C'est en opposition avec l'avis de R. Nathan, qui dit[3] : Il peut arriver que le devoir du sacrifice pascal soit suffisamment rempli par l'aspersion du sang, en dehors de la consommation (hypothèse réalisable si la chair est devenue impure, et la graisse est restée pure).

7. (8) Si l'on engage comme épouse une femme avec la part de ce qui vous revient[4], soit sur des saintetés de premier ordre, soit sur celles de second ordre, cette déclaration est nulle ; si l'on a employé à cet effet de la seconde dîme, soit involontairement, soit de plein gré, la consécration sera nulle, selon R. Meir. Mais R. Juda dit[5] : si c'est involontaire la consécration est nulle ; mais si c'est volontaire, l'engagement est effectif. Si une femme a été volontairement consacrée par des saintetés, la consécration est effective ; elle ne l'est pas en cas involontaire, selon l'avis de R. Meir. Mais R. Juda dit : l'engagement inconscient sera effectif, non celui qui est accompli de plein gré.

Selon R. Eléazar, l'avis de la Mischnâ est admis à l'unanimité, par R. Meir et R. Juda ; selon l'avis de R. Yoḥanan, ils diffèrent d'avis à ce sujet[6]. — [7].

Après la mort de R. Meir, R. Juda donna l'ordre de ne pas recevoir à son école les disciples de R. Meir (réputés comme querelleurs). Toutefois, Som-

1. Voir tr. *Méila*, I, 1 ; Sifra sur Lévitique, ch. 20. 2. V. J., tr. *Schebouoth*, I, 5 (fol. 33b). 3. J., tr. *Pesahim*, VII, 5 (t. V, p. 99). 4. J., tr. *Demaï*, I, 3, fin (t. II, p. 135). 5. J., tr. *Maasser schéni*, I, 1 (t. III, p. 196). 6. V. J., tr. *Demaï*, I, 3 (t. II, p. 135). 7. Suivent deux passages déjà traduits, l'un au tr. *Maasser schéni*, I, 2 (t. III, p. 196), l'autre au tr. *Péa*, I, 3 (t. II, pp. 134-5).

kos força le passage et prit place en rappelant le passage de la Mischnâ : « Engager une femme comme épouse avec la part de ce qui vous revient sur les saintetés de premier ordre, etc., constitue une déclaration nulle » ; or, arrive t-il qu'une femme entre au parvis du Temple? (C'est un fait qui n'arrive guère, et comme le transport de telles saintetés les rend impropres, peut-il être question d'une telle union?) L'engagement, fut-il répondu, peut avoir lieu au Temple même, par l'entremise d'un délégué. Pour quelle part de jouissance l'homme engage-t-il la femme? Selon R. Eléazar, il s'agit de la sienne en propre ; selon R. Yoḥanan, il s'agit de la faculté de transmettre à autrui cette jouissance de consommation. On est donc amené à dire qu'il n'y a pas de discussion entre les deux sages précités : lorsque R. Eléazar parle du corps même, ce n'est pas dans un sens absolu, mais il entend par là le pouvoir de transférer à autrui la faculté de jouissance de ces saintetés (que la femme ne mange pas elle-même). — R. Hiskia ou R. Bivi dit au nom de R. Eléazar : on peut engager une femme avec une prouta contre laquelle on a racheté de la seconde dîme.

Aux termes de notre Mischnâ, « la consécration d'une femme, en employant à cet effet de la seconde dîme, sera nulle ». R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan quel en est le motif : il n'a pas pu entrer dans la pensée du futur de transgresser les paroles de la Loi (et s'il avait su employer de la seconde dîme, il n'aurait pas contracté l'engagement ; celui-ci donc est nul). R. Zeira dit au sujet de l'erreur commise à l'égard des saintetés et de celle au sujet de la seconde dîme : pour l'une d'elles, la raison est que cet acte n'a pas pu entrer dans la pensée de l'homme (il n'aime pas que le sacré soit profané par sa faute) ; pour l'autre (la seconde dîme), la raison est que la femme n'a pas dû y songer (en raison de l'ennui d'avoir à se déplacer pour manger ces produits). R. Yôna dit de même : pour la sainteté, il n'a pu entrer dans la pensée de l'homme d'en user dans un but non sacré ; pour la seconde dîme, il n'a pu entrer dans la pensée de la femme d'être engagée avec des produits de cette nature (aussi, une telle consécration sera nulle). R. Abin établit au contraire cette distinction : l'engagement à l'aide de saintetés n'a pu être supposé, ni par l'homme, ni par la femme (l'idée d'exposer de la sainteté à être profanée déplaît à tous deux) ; mais l'engagement à l'aide des produits de seconde dîme peut plaire à l'homme, non à la femme (que la crainte de se déplacer pour la manger en détourne).

R. Yossé au nom de R. Padieh explique cet avis de la Mischnâ, que « pour une femme consacrée à l'aide de saintetés, la consécration est effective, au cas où celle-ci est volontaire » : alors, la sainteté est devenue de fait profane, sans rachat (par une autre valeur). Mais n'a-t-il pas été enseigné[1] de déduire du terme superflu *involontairement* (Lévitique, V, 15) que le fait volontaire (de la prévarication) est exclu? C'est vrai, fut-il répondu, que l'état volontaire est exclu à l'égard du complément de 1/5 et du sacrifice dû en cas de prévarica-

1. V. Sifra à Lévitique, ch. 11 ; B., tr. *Pesahim*, f. 32.

tion involontaire, non autrement) ; cet état effectue néanmoins la conversion du sacré en profane. Mais puisqu'il est écrit (ibid.) : « *des* » *saintetés*, n'en résulte-t-il pas qu'il y a restriction, et que la règle ne s'étend pas à toutes les sortes ? C'est vrai à l'égard du cinquième additionnel et pour le sacrifice ; mais l'emploi volontaire du sacré effectue sa conversion en profane. — [1]

9 (8) Si quelqu'un s'engage au mariage en prenant de l'*orla*, ou des plants d'hétérogènes de la vigne, ou un bœuf condamné à être lapidé, ou une génisse destinée à avoir le cou rompu (pour homicide dont le meurtrier est inconnu), ou les oiseaux à offrir par un lépreux lors de sa guérison [2], ou les cheveux coupés d'un Nazir, ou le premier rejeton d'un âne, ou un mélange de viande et lait, ou des animaux profanes égorgés indûment au parvis du Temple, en tous ces cas d'interdit, l'engagement est nul. Mais si l'on a consacré une femme avec le produit de la vente d'un de ces objets, la consécration sera définitive.

R. Eléazar dit : avec le premier rejeton d'un âne, il est permis d'engager une femme ; R. Yoḥanan ne l'autorise pas. R. Imi dit au nom de R. Eléazar que ce mode doit être permis, par raisonnement a fortiori : puisqu'il serait permis d'accomplir un tel engagement en employant à cet effet un premier rejeton d'un animal permis, qu'il n'est pas possible de tirer de son état interdit par le rachat, aussi longtemps qu'il vit ; à plus forte raison, ce mode doit être autorisé à l'aide du premier rejeton d'âne, qu'il est possible de tirer de son état interdit (par le rachat) durant sa vie. Y a-t-il une différence importante au point de vue pratique ? Oui, au cas où par transgression (malgré la défense), quelqu'un aurait racheté l'animal sans l'assentiment du propriétaire: en ce cas, selon R. Eléazar, le rachat est nul (le montant n'est pas à lui, c'est l'argent des maîtres) ; selon R. Yoḥanan au contraire (qui est d'avis de ne pas permettre un tel mode d'engagement), le rachat est réel (et le montant est à celui qui a racheté). Un enseignement confirme l'avis de R. Eléazar, et la fin de cet enseignement lui est opposée. Ainsi, à l'appui de l'avis de R. Eléazar, il est dit [3] : Celui qui vole le premier rejeton d'un âne de son prochain devra payer à celui-ci le double de la valeur volée (donc, ce rejeton constitue le bien du propriétaire, quoique non encore racheté). La fin lui est au contraire opposée, puisqu'il est dit : bien que le maître n'ait pas de fils en ce moment, il en aura un plus tard, après l'opération du rachat (voilà pourquoi il est tenu de payer de suite, comme si ce fils était déjà à lui ; donc, avant le rachat, il n'est pas considéré comme le bien du maître).

Est-ce que notre Mischnâ n'est pas opposée à l'avis de R. Eléazar, puisqu'elle dit : « avec le premier rejeton d'un âne, on ne consacréra pas une femme » ? R. Eleazar réplique à cette remarque qu'il s'agit de la valeur de ce rejeton après son abattage, car R. Eleazar a dit : tous reconnaissent [4] qu'après

1. Suit un passage traduit au tr. *Scheqalim*, VII, 4 (t. V, pp. 314-5). 2. Cf. tr. *Temoura*, VII, 4. 3. Voir B., tr. *Bekhoroth*, fol. 11 à 13. 4. R. Juda et

l'avoir abattu (ou brisé la nuque), le montant du rachat n'appartient pas à celui qui l'opère. — « Avec le premier rejeton de l'âne, on ne consacrera pas une femme » ; mais R. Simon le permet. Il y a donc opposition à l'avis de R. Eléazar, et sur deux sujets, un avis est en tous cas contesté : Si l'enseignement susdit parle de l'animal en vie, comme en ce cas les rabbins sont d'avis de ne pas l'employer à la consécration, c'est contrairement à leur avis que R. Eléazar a autorisé plus haut la consécration à l'aide de cet animal en vie ; en supposant que notre Mischnâ parle d'un animal abattu, elle professerait alors une opinion opposée à celle de R. Simon (qui permet de tirer parti de la chair d'un tel animal, et comment l'explique-t-on ?) R. Ḥanina au nom de R. Judan explique le susdit enseignement, en disant qu'il s'agit là d'un rejeton mort spontanément (non abattu) ; en ce cas, R. Simon autorise l'usage.

L'animal abattu devient d'un usage interdit (d'après l'avis de tous), en vertu du raisonnement par comparaison entre les termes *abattre* (briser la nuque) : comme ce terme employé au sujet de la génisse destinée à avoir le cou rompu (Deutéron, XXI, 4) indique qu'il faut abattre cet animal, puis l'enterrer, avec interdit d'en tirer nulle jouissance [1], de même ce terme employé au sujet du premier rejeton de l'âne (Exode, XIII, 13) indique qu'il est défendu désormais d'en tirer profit. Puisque selon l'avis de R. Eléazar, il est permis de tirer parti de l'animal en son vivant, on comprend qu'il faille recourir au procédé de l'analogie, pour établir que, même après l'abattage, le rejeton reste interdit ; mais, selon R. Yoḥanan, qui interdit l'animal même vivant, n'est-il pas à plus forte raison défendu d'en user après l'abattage ? Non, dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan, ou R. Zeira au nom des rabbins, même selon ces derniers qui contestent l'avis de R. Simon et interdisent de tirer parti de l'animal en son vivant, il faut recourir à l'analogie pour constater cet interdit ; sans quoi on aurait pu croire qu'en raison du parallèle établi par la Bible (ibid.) entre l'abattage de l'animal et son rachat, comme ce dernier acte le rend profane (et en autorise l'usage), de même l'abattage le rend profane (aussi l'analogie indique la défense). Existe-t-il un objet qui, rendu profane par le rachat, reste d'un usage interdit ? Certes, fut-il répliqué : un produit inaffranchi, sur lequel il reste à prélever la dîme des pauvres, deviendra, après prélèvement, d'un accès profane, ainsi que le prélèvement même ; et R. Aba b. R. Houna ajoute au nom de Rabbi que celui qui mangerait des produits non rédimés pour la part des pauvres est passible de la peine capitale (le défaut de rachat est si grave qu'il motive l'interdit). Les rabbins de Césarée disent au nom de R. Jérémie que les sages répliquent ainsi à R. Simon (qui permet d'utiliser l'animal vivant) : Existe-t-il un objet qui, devant être racheté, devient d'un usage loisible avant le rachat ? Oui, répond-il : le premier-né de l'homme doit être racheté entre les mains du cohen, et pourtant il est permis de tirer profit

R. Simon, qui sont en désaccord sur le point de savoir si le premier rejeton d'un âne est d'une jouissance interdite durant sa vie (voir ibid.), sont d'accord de permettre d'user de l'animal abattu. 1. V. Mekhilta, section *Mischpatim*.

de son travail. — « Si l'on consacre une femme, est-il dit, avec le produit de la vente d'un de ces objets, la consécration sera définitive ». C'est vrai, dit R. Ḥagaï au nom de R. Zeira, lorsque le montant ne redevient pas interdit à son tour. Ceci prouve, dit R. Ḥanina, qu'il n'est pas permis de consacrer une femme avec un produit volé (sans quoi la Mischnâ ne parlerait pas du montant produit par la vente, mais du cas de consécration par ces objets mêmes, n'était la question du détournement).

(9) Si l'on consacre une femme en lui donnant de l'oblation, ou de la dîme, ou l'une des donations sacerdotales, ou de l'eau d'aspersion de la vache rousse, ou des cendres de celle-ci (2 modes de purification pouvant être vendus), la consécration sera effective, lors même que le mari serait un simple israélite (non cohen) — [1].

## CHAPITRE III

1. Si quelqu'un dit à son prochain : « va m'engager une femme », et celui-ci l'épouse pour lui-même, cette dernière consécration est réelle [2]. De même, si l'on se fiance à une femme pour l'épouser au bout de 30 jours, puis avant ce délai un autre l'épouse, ce dernier l'emporte, et si c'est une fille d'israélite unie à un cohen, elle pourra manger de l'oblation. Si quelqu'un dit à une femme : « Sois engagée envers moi dès à présent et après l'espace de 30 jours », puis un autre homme vient l'engager dans cet intervalle, elle n'est consacrée qu'en partie [3] ; aussi, soit une fille d'israélite ainsi unie à un cohen, soit une fille de cohen unie à un israélite [4], ne pourra pas manger d'oblation.

On a enseigné [5] : Le prochain, qui chargé d'engager une femme pour autrui l'épouse lui-même, est un homme zélé à accomplir le devoir de se marier ; il en est récompensé par la présence de la femme ; l'acquisition (la consécration) est un fait accompli, avec cette remarque que ce mari est parvenu à son but par ruse. Il en est de même au point de vue commercial. Si quelqu'un dit à son prochain : « va conclure pour moi tel marché », et celui-ci a acheté la denrée pour lui-même, cet empressement tournera au profit du second, et l'achat sera pour lui, bien qu'il ait agi par ruse pour y parvenir. R. Zeira maudissait (désapprouvait) celui qui, voyant quelqu'un entreprendre un rachat, s'interpose et renchérit sur le prix pour avoir l'objet. De même R. Aboun dit au nom de R. Zeira : celui qui dépasse un autre à prendre rang pour la distribution des objets abandonnés est blâmable, et les rabbins lui appliquent ce verset (Job, VI, 14) : *A celui qui est sans pitié pour son*

1. Toute la guemara sur ce § est déjà traduite au tr. *Demaï*, VI, 4 (t. II, p. 196). 2. Le texte jérusalémite, plus net que celui de Babylone, dit : « elle sera consacrée au second ». 3. Donc, elle devra divorcer avec les 2 fiancés. 4. Texte complété d'après la version du T. Babli. 5. Tossefta au tr. *Yebhamoth*, ch. 4.

*prochain* (qui enlève ce qui ne lui revient pas), *qui abandonne la crainte du Tout-Puissant* (se conduit en impie), etc.

Si quelqu'un a chargé autrui de consacrer une femme comme épouse, sans le charger de ce message par devant témoins, puis ce messager prend la femme pour lui-même, en arguant l'avoir consacrée pour son propre compte, tandis que la femme peut dire qu'elle s'est crue engagée envers le premier (le mandant); le messager sera dans la situation de celui qui dit à une femme l'avoir consacrée, tandis qu'elle le nie : il lui sera défendu de contracter des unions à un degré prohibé par rapport à la femme, mais elle pourra épouser un proche parent de cet homme[1]. Par contre, elle est censée dire au premier (au mandant) : « Tu m'as consacrée », ce dont il se défend, de sorte qu'elle sera interdite pour tout proche parent (à degré prohibé) de cet homme, tandis que celui-ci pourra épouser même une femme à degré prohibé de celle qui se croit liée à lui. Lorsqu'elle déclare ne pas savoir envers qui elle est engagée, il y a présomption que c'est envers le second (en raison de l'absence du premier et du défaut d'attestation du message). Lorsqu'au contraire le message confié a été confirmé par devant témoins, si le messager prétend avoir engagé la femme pour lui-même, et elle dit s'être engagée au premier (au mandant), il y a présomption qu'elle est engagée envers le premier (elle se réfère au message confirmé par témoins). Lorsqu'alors elle déclare ne pas savoir envers qui elle est engagée, il est à craindre qu'il y ait aussi engagement envers le premier, et tous deux devront lui remettre un acte de divorce pour la libérer ; ou bien, s'ils veulent se mettre d'accord, l'un d'eux devra seul lui remettre l'acte de divorce, et l'autre pourra l'épouser.

Quant à l'assertion de la Mischnâ, « Si l'on se fiance à une femme pour l'épouser au bout de trente jours, puis avant ce délai un autre l'épouse, ce dernier l'emporte » (sans dire que le premier engagement est nul), elle prouve que les premières fiançailles n'ont aucun effet ; c'est pourquoi si le second meurt dans l'intervalle des trente jours, ou s'il la répudie, alors seulement l'engagement du premier reprendra une valeur effective après l'espace de trente jours ; enfin, si le second meurt après trente jours, sans l'avoir répudiée, l'engagement avec le premier n'aura plus d'effet sur elle. C'est ce qu'a enseigné R. Hiya : Lorsque la condition au moment d'être énoncée sera réalisable plus tard, lors même que la cause disparaît, l'union est effective[2] ; mais lorsque la condition émise a cessé d'être lors de la consécration, bien qu'elle se réalise de nouveau plus tard, l'union n'aura pas de suite (et comme le second fiancé est mort après les trente jours, le premier engagement est nul).

R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan[3] : Si quelqu'un désigne une victime, en disant qu'elle devra servir d'holocauste après trente jours, et dans l'intervalle des trente jours il a vendu l'animal, cette vente est valable (le titre de

1. Cf. ci-après, § 11. 2. Tout dépend de l'instant de validité lors de la consécration. 3. V. ci-dessus, tr. *Nazir*, II, 9.

femme devient libre après les 30 jours sans recevoir le divorce, comment peut-on dire qu'elle a été atteinte par le divorce énoncé au contrat ? Il faut donc dire que ce divorce ne la touche pas (elle reste apte au sacerdoce). Si avant l'époque fixée pour l'union définitive par le contrat l'homme meurt sans laisser d'enfant, selon R. Abahou, la femme peut se remarier avec n'importe qui ; selon R. Aba, elle ne le peut pas. R. Mena demanda aux disciples de l'école du père de R. Yossé : comment agit en ce cas leur maître ? Voici, lui fut-il répondu, de quoi cela dépend : s'il y a un long espace de temps à attendre, donne l'ordre que la femme puisse se remarier de suite (sans crainte d'erreur) ; s'il y a peu de temps à attendre, il vaut mieux différer. Enfin, lorsqu'un messager a été chargé de rapporter les conditions du contrat (tandis que, selon le dire de la femme, l'union a été formelle, sans condition), selon R. Mena, on s'en réfère aux conditions ; selon R, Aba, l'union est en tous cas définitive, et les rabbins ont souci de l'avis émis par R. Mena (et si, à défaut de la condition émise, une autre union a eu lieu, elle sera valable).

3. Si l'homme dit : « à condition que j'aie assez de champ de quoi y semer un *Cour* (= 300 saa) », le mariage sera conclu s'il a ces champs (vérification faite). S'il dit : « à condition que j'aie ceci en tel endroit », au cas où il l'a réellement à l'endroit désigné, le mariage sera conclu ; sinon, l'engagement sera nul. S'il dit : « à condition que je te montre un champ d'une étendue telle qu'on y sème un *Cour* », le mariage sera conclu en montrant ce champ. S'il lui montre cette étendue dans une vallée (non en sa propriété), l'engagement sera nul.

4. R. Meir dit : Toute condition qui ne ressemble pas à celle posée par Moïse aux tribus de Ruben et de Gad, est nulle. Il fit la condition en ces termes (Nombres, XXXII, 29) : *Si les fils de Gad et de Ruben passent le Jourdain, on leur donnera la Pérée ; s'ils ne le passent pas, en armes, ils auront leur part en Chanaan*[1]. R. Ḥanina b. Gamaliel dit : Moïse fut obligé de répéter la condition ; car s'il s'était contenté de dire : « S'ils passent le Jourdain, on leur donnera la Pérée », sans rien dire de plus, on aurait pu croire qu'on ne leur donnerait rien, pas même leur part en Chanaan.

R. Ḥanania, fils de Hillel, objecta ceci (contre l'avis de R. Ḥanania b. Gamaliel dans notre Mischnâ) : si quelqu'un dit, comme dernière volonté, que son fils un tel devra accomplir tel fait, et prendra par surcroît d'héritage tel objet, tandis que les autres fils se partageront seulement ses biens ; lorsqu'un tel fils aura accompli l'ordre donné, il aura droit au préciput, mais s'il ne l'accomplit pas, il n'y aura pas droit (et pourra seulement prendre sa part

1. Si Moïse, au lieu de répéter la condition, s'était contenté de dire que s'ils passent le Jourdain ils auront la Pérée, la condition eût été nulle, et il eût fallu leur donner la Pérée en tous cas.

commune de l'héritage) ; pourquoi donc est-il dit dans la Mischnâ qu'à défaut d'exécution de la condition émise, les fils n'eussent hérité aucune part? Pour le cas en question, c'est différent ; car il est dit (Nombres, XXXIV, 13) : *pour donner aux neuf tribus et demie* (en raison de l'attribution déjà faite du pays de Chanaan, on aurait pu croire que si Gad et Ruben ne passent pas le Jourdain, ils n'auraient rien). Cela ressemble à un père qui dirait explicitement: Mon fils un tel devra accomplir tel fait, et prendra par contre tel objet en surcroît, tandis que mes autres fils se partageront à parts égales mon héritage ; s'il s'agit ainsi, il aura droit au préciput ; si non, il ne pourra rien prendre ni en surplus, ni même de l'héritage en commum. — [1].

5. (4) Si en consacrant une femme le fiancé dit qu'il la croyait fille de cohen, et elle l'est d'un lévite, ou qu'il la croyait lévite, et elle est fille de cohen, ou qu'il la croyait riche et elle est pauvre, ou qu'il la croyait pauvre et elle est riche, la consécration est effective : ce n'est pas elle qui l'a trompé. Si l'on dit à une femme : « tu me seras consacrée après ma conversion, ou après la tienne, » ou « après mon affranchissement, ou après le tien, » ou « après la mort de ton mari, ou après la mort de ta sœur, » ou « après que tu auras déchaussé le beau-frère dont tu dépends, » toutes conditions primordiales, l'engagement est nul (sans base). De même si quelqu'un dit à son prochain : « j'engage d'avance la fille que ta femme mettra au monde, » ce n'est pas une consécration réelle. Cependant, ces paroles ont leur valeur au cas où il est reconnu que la femme est enceinte ; lorsqu'alors elle enfante une fille, la consécration sera réelle [2].

R. Eléazar dit : l'union sera définitive, comme par devant témoins. R. Samuel au nom de R. Zeira dit : l'union est valable par sévérité, vu le doute. R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Imi : Ruben, débiteur de Simon, l'amène auprès de Lévi, qu'il charge de payer Simon pour lui ; sur ce, Lévi est devenu pauvre (ἀπορήσε); Ruben est déchargé vis-à-vis de Simon. Toutefois, c'est seulement vrai lorsque Ruben et Lévi n'ont pas agi ainsi par ruse (en se concertant, au détriment de Simon) ; mais s'ils se sont mis d'accord par ruse, Ruben reste le débiteur de Simon. Ainsi, des colporteurs emportant des marchandises à condition avaient eu pour répondant un marchand ; mais celui-ci, ayant fait de mauvaises affaires, se trouva criblé de dettes et dut s'enfuir. On soumit le fait à R. Mena (pour savoir à qui incombe le déficit), et il dit : s'il s'agit d'une dette minime, les créanciers ont eu tort de ne pas la réclamer de suite (et les colporteurs n'en sont pas responsables) ; mais s'il s'agit d'une dette importante [3], dont il est d'usage de différer le paiement, les premiers dé-

1. Suit une page traduite au tr. *'Eroubin*, III, 5 (t. IV, p. 231). 2. Cette dernière phrase, restituée d'après le texte du Talmud Babli, manque dans les éditions du T. jérusalémite, qui ont suivi celle de Venise. 3. Littéralement : non de Prouta, mais de dinars.

frère ; or, si elle lui était interdite à raison d'un engagement partiel, comment peut-elle ensuite lui être permise ? (Elle est donc interdite). — « Une fille de cohen ainsi unie avec un israélite ne pourra pas manger d'oblation » ; il a fallu spécifier ce détail, pour dire que si même le second mari est un cohen, elle ne pourra pas manger d'oblation, en raison du premier engagement partiel.

2. Si quelqu'un dit à une femme : « sois-moi consacrée, à condition que je te remette 200 zouz », la consécration sera effective, et le fiancé devra lui donner la somme promise. Mais s'il lui dit : « à condition que je te remette cette somme d'ici à 30 jours », au cas où il l'a remise dans l'intervalle de temps voulu, la consécration est effective ; au cas contraire, elle ne l'est pas. S'il dit : « à condition d'avoir 200 zouz », la consécration sera réelle s'il a cette somme (attestée par des témoins). S'il dit : « à condition que je te montre 200 zouz », le mariage sera conclu en lui montrant cet argent ; s'il le lui montre sur la table de change (non à lui), l'engagement est nul.

—[1]. Lorsqu'arrive l'époque prévue au contrat pour le paiement de la somme (sous peine de nullité de l'engagement), le mari prétend avoir versé la somme, et la femme le nie, à qui incombera la preuve de l'assertion ? R. Aboun répond : du moment que le mari cherche à obtenir de la femme le contrat (σύμφωνον), il sera tenu, comme demandeur, de prouver le lui avoir remis. Mais qu'arrivera-t-il si cette condition pécuniaire n'a pas été mise par écrit (si elle est une convention verbale), de sorte qu'il n'y a pas d'acte à produire ? Malgré cela, répond R. Yossé, comme il prétend interdire la femme à autrui, c'est à lui qu'incombe la charge de prouver qu'il y a eu accord contractuel entre eux. On soumit une contestation de ce genre (entre époux unis selon cette convention) à R. Abahou, qui répondit au mari : Va, remets à cette femme ce qu'elle réclame (on ne le croit pas). Maître, répliqua l'homme, puisque selon toi je n'ai pas rempli les conventions faites et n'ai par conséquent pas acquis la femme, pourquoi m'obliges-tu à les remplir maintenant et de remettre la somme demandée ? De ma vie, dit R. Abahou, nul homme n'a plaisanté avec cette règle-ci : si même l'homme ou la femme veulent y renoncer, ils ne le peuvent plus, et tous doivent remplir les conditions faites. Mais n'est-ce pas l'opinion qu'il a émise au commencement et à laquelle il a renoncé par suite de l'observation d'un mari ? En effet, R. Abahou est revenu sur son dire, parce qu'il juge le cas précité comme un fait soumis à une sentence juridique (dès que le mariage a eu lieu, il faut en accomplir les conventions).

Voici quelle sera la procédure pour un contrat de mariage contenant des conditions : un témoin du côté du fiancé et un autre du côté de la fiancée se réuniront et choisiront chacun un témoin de plus, de façon qu'il y ait deux témoins pour chaque parti, et ils s'entendront sur les conditions à fixer. — La règle émise plus haut, que le demandeur est tenu de prouver le bien-fondé de

1. En tête est un passage traduit ci-dessus, tr. *Guitin*, VII, 5 et 6.

sa réclamation, est applicable au cas de désaccord entre les plaideurs ; mais si tous deux conviennent que les conditions n'ont pas été remplies, on pourra annuler l'union. C'est ainsi qu'il a été enseigné [1] : si le mari déclare avoir cohabité, et la femme dit le contraire, lors même qu'il revient sur sa première assertion et dit, comme la femme, n'avoir pas cohabité, il ne dépend plus de lui de démentir ce qu'il a commencé par dire (il faudra un acte de divorce pour se séparer) ; mais si de suite il a déclaré n'avoir pas cohabité, les deux époux peuvent ruiner la présomption d'union. Lorsqu'à défaut de deux témoins pour chaque parti il y a un seul témoin pour le fiancé, un pour la fiancée, et le fiancé même a en outre signé le contrat pour son propre compte, selon R. Abahou, un tel contrat reste valable (sauf exécution des conditions) ; selon R. Aba, c'est un véritable engagement d'union (sans contrat régulier), car à mon avis, le fiancé qui a signé le contrat ne l'a pas confirmé, mais vérifié, cherchant à annuler l'union par l'inexécution, afin de rester libre d'épouser p. ex. la sœur de la fiancée. Le contrat devra être fait avec l'assentiment des deux contractants. Si le mari déclare faire dépendre l'union de l'exécution du contrat (des conventions), tandis que la femme dit avoir seulemeut en vue l'union sans conditions, selon R. Hanina, on devra s'en référer au contrat seul (on ajoute foi au mari) ; selon R. Hagaï au nom de R. Zeira, c'est une union formelle (avec ses conséquences légales). Comme R. Hanina se démenait avec violence pour soutenir son avis, R. Ila lui dit pour le calmer : accepte l'avis de R. Hagaï, car c'est un homme de raisonnement (il ne manquera pas de se rendre à l'évidence). Au dire de R. Zeira, le fait se passa ainsi : au mois d'Adar I, R. Ila mourut, et au mois d'Adar II, un fait dans le genre précité fut soumis à R. Hanina, le compagnon des Rabbins ; il voulut renoncer à son avis et adopter l'opinion de R. Hagaï. Mais, lui objecta R. Samuel b. Imi, R. Ila ne t'a-t-il pas bien dit d'adopter l'avis de Ḥagaï, car c'est un homme de savoir qui raisonne ? En effet, voilà que tu le suis. De même, R. Ḥagaï a renoncé à son avis et dit que la Mischnâ confirme l'avis de R. Ḥanina, en disant (§ 10) : « Si la femme prétend avoir été consacrée en mariage, et l'homme déclare ne pas l'avoir consacrée, celui-ci pourra épouser les proches parentes de cette femme (en raison de sa négation), mais elle ne pourra pas épouser les parents à degrés prohibés de l'homme. Toutefois, objecta R. Burqi devant R. Mena, est-ce à dire qu'il en serait de même en cas d'union par contrat ? C'est une question inutile, répondit R. Mena, car il ne s'agit pas ici de doute, et peu importe que l'union ait eu lieu par contrat conditionnel, ou par consécration. Il est certain que, si l'union a eu lieu en vertu d'un contrat conditionnel, dont les conventions ont été remplies, l'union sera définitivement valable ; mais si le contrat dit qu'à défaut de la condition la femme sera divorcée, est-ce une répudiation légale (au point de vue sacerdotal) ? Oui, disent les disciples de R. Yona ; non, dit R. Yona lui-même. A la mort de R. Yona, les disciples adoptèrent son avis ; car, du moment que la

1. V. J., tr. *Yebbamoth*, XIII, 6 (t. VII, p. 191).

(Pourquoi la femme, ainsi engagée, est-elle libre avant les 30 jours d'épouser un autre ?) En effet, il faut corriger ledit texte : la vente avant les trente jours est valable. Si quelqu'un dit à son prochain : « Voici cet argent pour que ton esclave me soit acquis après trente jours » (que celui-ci reste à ton service jusque là), d'après les uns, le service transitoire au profit du premier propriétaire a lieu selon la règle de la *survivance d'un jour ou deux* [1] ; d'après les autres avis, pendant ce service transitoire, le second propriétaire est dans la situation de celui qui a frappé son esclave, lequel survit un jour ou deux ; selon une autre version encore, aucun des deux ne bénéficiera de ladite règle, ni le vendeur, ni l'acquéreur ; enfin, selon une dernière version, tous deux seront l'objet de cette règle. La première opinion, qui attribue cette faculté au vendeur seul, se fonde sur l'expression biblique (Exode, XXI, 10) : *S'il meurt sous sa main* (en son pouvoir, près du maître, si l'esclave survit un jour ou deux, etc.) ; la seconde opinion, qui attribue cette faculté à l'acquéreur seul, a pour base l'expression suivante (ibid. 21) : *S'il survit un jour ou deux, il ne sera pas vengé, car c'est son argent* (cela dépend du versement de l'argent). L'opinion qui attribue cette faculté aux deux, l'attribue au vendeur, en raison de l'expression « en sa main » (au pouvoir de l'homme chez qui l'esclave est) ; et à l'acquéreur, en raison de l'expression « c'est son argent » (que celui-ci a versé). Enfin, un avis n'accorde cette faculté à aucun des deux ; car, pour le vendeur, ce n'est plus « son argent », et pour l'acquéreur, l'esclave n'est « pas encore en son pouvoir ».

Si c'est une fille de cohen ainsi engagée envers un israélite, elle pourra consommer de l'oblation. Selon une autre version (à l'instar de notre Mischnâ), elle ne pourra pas manger de l'oblation. R. Hila dit : ces deux avis ne sont pas en désaccord ; car la première version, qui autorise cette femme à manger de l'oblation, suppose que cette personne, primitivement engagée avec un israélite, l'est ensuite avec un cohen (l'engagement primitif devenu nul n'empêche pas la femme de manger plus tard l'oblation). La seconde version parle du cas où le second engagement, qui est réel, unit la femme à un simple israélite (inapte à manger l'oblation). « S'il l'a engagée dès à présent pour valoir après trente jours, puis un autre est venu l'engager dans cet intervalle de temps, la nouvelle union est valable en partie seulement » ; car, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, quel que soit le nombre d'unions successives [2], elles peuvent avoir tour-à-tour une valeur effective au profit du dernier venu. De plus, dit R. Eléazar, il a fallu spécifier dans la Mischnâ qu'une telle femme n'est engagée qu'en partie, car le premier engagement ne sera pas tout-à-fait rompu, lors même qu'un autre prétendant l'aura engagée d'une façon formelle (sans la restriction du premier). Mais, demanda R. Isaac b. Tablaï devant R. Eléazar, pourquoi cette dernière union n'est-elle pas définitive (en annulant le premier engage-

1. En ce cas, selon l'Exode, XXI, 21, celui qui a frappé son propre bien, sans péril immédiat, échappe à la pénalité. 2. Cf. J., tr. *Yebbamoth*, III, 5, et V, 2; tr. *Nedarim*, XI, 6.

ment)? Ne devrait-elle pas l'être en vertu de ce que l'acquisition de la femme par le premier prétendant, faite seulement en partie, est faite aussi par le second, qui de plus l'achève? Pour les questions matrimoniales, fut-il répondu, on n'admet pas ce mode de déduction qui facilite l'union. Pour quel motif? C'est que toute femme, non définitivement acquise à un homme, pourra être successivement acquise en mariage (jusqu'à ce que la dernière union soit valable, il y a possession partielle pour la première). Un disciple demanda devant R. Zeira : Si le premier, qui a consacré la femme avec une restriction de temps, lui a remis le contrat de mariage le matin, à condition de la répudier l'après-midi, quelle valeur aura-t-il en cas d'engagement avec un second? (En raison de la répudiation, la seconde union sera-t-elle définitive, ou la répudiation est-elle nulle en raison du manque d'effet de la première union projetée?) Un certain David crut pouvoir répondre qu'à tout moment la seconde union est valable, en raison de la répudiation précédente. Non, dit R. Zeira, après les trente jours, l'acquisition est définitive au profit du second (alors, union et divorce ont eu leur effet final); toutefois (de l'aveu même de R. Zeira), si après l'acquisition effectuée par le second au bout de trente jours ce mari meurt, ou répudie la femme, celle-ci est interdite au premier prétendant, et on appliquera à celui-ci le verset (Deutéron. XXV, 4): *Son premier mari qui l'a renvoyée ne pourra plus la reprendre* (la première union compte à ce point de vue). Si tous deux sont cohanim, aucun des deux ne pourra la reprendre après la répudiation, et il en est de même si tous deux sont frères (la femme étant interdite à titre de répudiée par le frère). Lorsque sur trois frères deux ont successivement engagé la femme (l'un à condition temporaire, pour l'avenir, l'autre avant l'expiration des 30 jours), puis tous teux meurent, le troisième survivant pourra-t-il recourir au lévirat, ou non? Non, c'est conforme à la doctrine émise ailleurs par R. Ḥiya (pour un cas analogue d'un frère survivant à deux autres) : la veuve d'un seul défunt sera soumise au lévirat, non celle qui serait sujette à deux lévirats[1]. Si deux frères ont engagé de la façon précitée la même femme (qui se trouve alors partiellement engagée envers l'un et envers l'autre), puis l'un d'eux meurt sans enfants, le survivant pourra-t-il l'épouser par lévirat? Oui, en raison de ce raisonnement : l'engagement partiel lui fait acquérir la femme en partie, et le reste lui incombe par le décès du frère (de sorte que l'union sera définitive). R. Judan b. Pazi dit que cette femme lui est interdite, et R. Yossé explique quel est le motif de l'avis de R. Juda b. Pazi : Lorsqu'une belle-sœur veuve n'est pas entièrement tenue[2] au lévirat (s'il y a un motif d'empêchement), la part d'obligation qui lui incombe (et l'attache au beau-frère) est considérée comme une cause d'interdit d'alliance; or, en ce cas, il y a dispense de toute cérémonie pour l'autre femme adjointe. R. Ḥanina dit d'approuver l'avis de R. Juda b. Pazi par un autre motif : la femme n'incombe par lévirat au survivant qu'à raison du décès d'un

1. Cf. J., tr. *Yebhamoth*, III, 10 (t. VII, p. 52). 2. Voir ibid., II, 2, fin (t. VII, p. 26).

sacrifice ne lui étant pas encore applicable). De même, si avant les trente jours il a consacré l'animal à un autre but, cette destination est valable. Si le maître (après l'avoir vendu) reprend l'animal à l'acquéreur pendant les trente jours, la victime reviendra consacrée à titre d'holocauste (selon le devoir du possesseur) ; mais s'il l'a repris après les trente jours, l'animal ne sera plus consacré à titre d'holocauste (caractère qu'il a perdu lors de l'écoulement du trentième jour). Donc, en ceci, la victime d'holocauste ne ressemble pas à la femme (pour celle-ci, si le 2e fiancé meurt ou la répudie dans le mois, le premier engagement reprend de lui-même son effet après le mois, sans l'avoir renouvelé ; tandis que la victime redevient un holocauste seulement au cas où le destinataire l'a reprise en sa possession avant l'expiration du mois, pour que la sainteté lui soit applicable à ce moment). En quel autre cas y a-t-il ressemblance parfaite entre la femme et l'holocauste (de façon que, même après décès du second fiancé pendant les trente jours, le premier engagement n'ait pas d'effet après les trente jours)? Il y a similitude possible, répondit R. Ḥiya b. Ada, lorsque le second fiancé mort a laissé un frère ; comme alors la femme incombe à celui-ci par lévirat, le premier engagement n'a pas d'effet sur elle (car elle n'a pas été un instant libre). En quoi, réciproquement, l'holocauste ressemble-t-il à la femme? (En quel cas la victime est-elle redevenue sainte comme holocauste après les trente jours, et s'il y a eu vente préalable elle sera reprise à l'acquéreur ?) Cela peut arriver, répond R. Mathnia, lorsque quelqu'un a consacré pour toujours la valeur d'un animal défectueux (sa consécration persiste malgré les changements de propriétaire).

R. Aboun b. Ḥiya demanda devant R. Zeira : Comment se fait-il qu'il dise, d'une part[1], que la promesse faite envers Dieu (de consacrer un objet au culte) équivaut à l'acte de transmission pour un particulier (de sorte qu'il soit impossible de revenir sur une consécration faite), tandis qu'ici, au contraire, on admet l'hypothèse d'un retrait de sainteté après les trente jours écoulés en cas de vente de la victime? Plus haut, fut-il répondu, on suppose que la déclaration de sainteté a été faite pour valoir de suite, tandis qu'ici on a dit que la sainteté devra être seulement effective au bout de trente jours (et lorsqu'avant ce moment l'animal a été vendu, il a perdu son caractère sacré en changeant de propriétaire). R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : Si quelqu'un, en désignant un animal, dit que celui-ci devra servir d'holocauste au bout de trente jours seulement, ce caractère sacré lui sera maintenu pendant ce temps ; mais après ce laps de temps (en cas de cession), l'animal redevient spontanément profane. En cas de prévarication de cet animal pendant la période d'attente des trente jours, quelle sera la règle? Selon R. Yoḥanan, il y a prévarication certaine (entraînant avec certitude l'obligation du sacrifice dû pour ce fait) ; R. Zeira et R. Ila disent tous deux qu'il y a prévarication douteuse (en raison de la possibilité qu'au bout de trente jours, la sainteté ne soit pas effective et soit retirée, au cas de vente de la victime). Pourtant, si

1. V. ci-dessus, I, 6, fin.

quelqu'un dit à une femme : « Tu m'es consacrée pour devenir mon épouse dans trente jours », une telle union deviendra effective ; d'où vient une telle distinction entre la consécration au culte et le mariage ? On trouve bien qu'un objet consacré sort de cet état pour redevenir profane, sans avoir besoin de rachat ; tandis que la femme une fois engagée ne deviendra libre qu'après réception du divorce. Et en quel cas arrive-t-il qu'une consécration redevient profane sans avoir besoin d'être rachetée ? Au cas énoncé selon l'avis de R. Simon [1] : Lorsqu'à l'arrivée du Jubilé un champ dédié au culte n'a pas été racheté du trésor sacré, les Cohanim en prendront possession, sauf à payer la valeur aux héritiers, selon R. Juda ; mais R. Simon est d'avis qu'ils en prendront possession sans rien payer (le rachat est inutile selon lui). R. Yossé b. R. Aboun dit que cette explication est même admissible selon l'avis de tous, en supposant qu'il s'agit, non d'un champ patrimonial, mais d'un champ acquis (en ce cas, selon R. Juda aussi, le sol consacré ne passe pas aux cohanim lors du Jubilé ; car ce champ, consacré à tort et n'appartenant pas alors à celui qui l'a consacré, retourne ensuite au premier possesseur ; pourtant l'état de sainteté, maintenu jusqu'au Jubilé, cesse désormais, sans rachat).

Lorsqu'un mari dit à sa femme : « Voici ton acte de divorce, à valoir dans trente jours », ce n'est pas là un acte valable de séparation (l'union accomplie avant le mois écoulé sera nulle). R. Isaac b. Eléazar ajoute : il est vrai qu'une consécration en mariage pourra avoir lieu pour une époque ultérieure, lorsque cet engagement se fait par argent, mais non si l'engagement est accompli par contrat ; car on connaît seulement la validité d'un tel mode de consécration par analogie avec la répudiation ; or, comme cette dernière est sans effet si elle est faite pour une époque, de même un mariage accompli par contrat en vue de l'avenir sera nul. R. Aba dit au nom de R. Yoḥanan : lorsque quelqu'un, désignant une victime, déclare qu'elle devra servir d'holocauste dans trente jours, s'il la vend dans l'espace de trente jours la vente sera nulle, de même que la consécration de cet animal à un autre but sacré sera sans effet. A quoi bon parler d'une époque après trente jours s'il est interdit de l'aliéner auparavant ? Cette prolongation de durée, fut-il répondu, permet au propriétaire de se réserver la vente, ou la faculté d'employer l'animal à la culture. Si en vendant un terrain à son prochain, on lui dit : « arrache un produit de cette terre, pour qu'elle te soit acquise après trente jours », la vente que l'on en aurait effectuée pendant les trente jours serait nulle, de même que la consécration de l'animal à un autre but sacré. Mais alors pourquoi l'acquisition est-elle ajournée au trentième jour ? Cette prolongation, fut-il répondu, a pour but de réserver au propriétaire la jouissance des produits jusqu'au dit jour. Si quelqu'un dit à un propriétaire de terrain : « Voici un sela pour que ton champ me soit acquis après trente jours », la vente de ce terrain effectuée avant le trentième jour sera nulle. D'où vient-il qu'il n'en est pas de même pour l'engagement d'une femme en vue d'une époque ultérieure ?

1. Tr. *'Erakhin*, VII, 2.

raison du doute préalable (il est à craindre que la première union soit valable; par suite de quoi, la sœur est interdite).

12. Chaque fois qu'un mariage s'accomplit sans obstacle religieux, l'enfant issu de cette union est comme le père (au point de vue du droit de famille). Telles sont les unions des filles de Cohen, ou de lévite, ou de simple israélite, avec un cohen, ou un lévite, ou un israélite. Chaque fois que le mariage s'accomplit en transgressant une prescription religieuse, l'enfant à naître de là sera compté d'après celui des 2 époux qui est fautif. Telles sont une veuve unie à un grand-prêtre [1], une femme répudiée ou ayant déchaussé unie à un simple cohen, une bâtarde ou une descendante des gens voués au culte unie à un israélite, une fille d'israélite unie à un bâtard ou à un descendant des gens voués au culte [2]. Lorsque l'union d'une femme n'est pas susceptible de consécration avec tel homme, mais le cas échéant est légale avec d'autres, l'enfant né de ce mariage est *mamzer* (illégitime). On entend par là l'une des unions prohibées par la loi mosaïque (Lévit. XVIII). Enfin, lorsque la consécration n'est effective, ni entre les époux actuels, ni en cas d'union avec un autre mari, l'enfant est comme la mère (sans être bâtard); c'est le cas d'un enfant né d'un juif et d'une mère esclave ou païenne [3].

R. Simon b. Lakisch objecta ceci devant R. Yoḥanan contre la Mischnâ : Si un prosélyte épouse une bâtarde, le mariage s'accomplit sans obstacle religieux [4]; comment se fait-il pourtant que « l'enfant né de cette union soit compté d'après celui des deux époux qui est fautif (soit qu'un prosélyte ait épousé une bâtarde, soit qu'un bâtard ait épousé une prosélyte)? R. Yoḥanan répondit : partout où Rabbi a professé, il a expliqué son avis : « Telles sont, dit-il, les unions des filles de Cohen, ou de lévite, ou de simples israélites, avec un cohen, ou un lévite, ou un israélite » (en ce cas seul, l'enfant compte d'après le père, non en cas de défaut). R. Abin applique tout ce qui précède à la 2e partie de la Mischnâ : « Chaque fois que le mariage s'accomplit en transgressant la Loi, l'enfant est compté d'après l'époux fautif ». A ce sujet, R. Simon b. Lakisch demanda devant R. Yoḥanan : Si un prosélyte épouse une bâtarde, le mariage a lieu sans obstacle religieux; comment se fait-il pourtant que « l'enfant né de cette union soit compté d'après l'époux fautif »? R. Yoḥanan répondit : partout où Rabbi a professé, il a expliqué son avis, en disant ici : « tels sont une veuve unie à un grand-prêtre, une femme répudiée ou ayant déchaussé unie à un simple cohen, une bâtarde ou une descendante des gens voués au culte unie à un israélite, une fille d'israélite unie à un bâ-

1. Cf. tr. *Yebhamoth*, IX, 3. 2. V. tr. *Guitin*, IX, 2. 3. Alors, l'enfant est né d'une femme non mariée; car, en raison de la divergence du mode de mariage entre juifs et païens, l'union d'un juif avec une païenne n'avait pas de caractère légal. 4. Une telle union est permise. V. ci-après, IV, 1.

tard, etc. » (comme en ce cas, l'enfant compte d'après l'époux fautif; il en sera de même aussi s'il n'y a pas de transgression religieuse). Ne peut-on pas objecter encore que si un homme profane épouse une fille d'Israélite, le mariage a lieu sans obstacle religieux, et pourtant l'enfant né de cette union sera compté d'après l'époux fautif (car la fille ainsi née sera impropre à épouser un cohen)? De même, à l'inverse, si un homme reprend la femme répudiée par lui et mariée dans l'intervalle de temps avec un autre, le mariage a lieu en opposition au précepte religieux, mais l'enfant né de cette union sera propre à être admis en Israël, car R. Ḥiya a dit au nom de R. Yoḥanan[1] : pour une femme répudiée et reprise par son mari, lorsqu'elle est remariée, la fille devient apte à épouser un cohen ; car l'expression *C'est une abomination*[2], applicable à la femme qui retournerait avec son premier mari après la répudiation (et le 2e mariage), se rapporte seulement à la mère, non à l'enfant? (Question non résolue) — [3].

Un prosélyte se présenta à R. Yossé et demanda s'il lui est permis d'épouser une bâtarde? Oui, répondit R. Yossé, cela t'est permis. Puis, il alla consulter R. Juda qui le permit aussi, mais en ajoutant : Il faut savoir que les enfants de cet homme seront bâtards devant Dieu (au fond, l'enfant compte d'après l'époux fautif). Le prosélyte revint donc auprès de R. Yossé et lui dit : Puisque tu savais qu'il en est ainsi (selon R. Juda), pourquoi dès le principe me l'as-tu permis (sans ajouter la réticence faite par R. Juda)? A ta question, répondit R. Yossé, j'ai répondu que l'union est permise, sans parler d'enfants. R. Yossé dit : le prosélyte est comme le coton, qu'il est loisible de mêler soit à la laine, soit au lin, sans qu'il y ait interdit pour cause d'hétérogène (de même, le prosélyte a la faculté d'épouser une bâtarde). — On sait que si une fille d'israélite épouse un bâtard, l'enfant sera compté d'après l'époux fautif; pour le descendant des gens voués au culte, on le sait de ce qu'il est dit (Deutéron. XXIII, 3) : *le Mamzer ne pourra pas entrer dans l'assemblée du Seigneur;* il « ne pourra pas entrer », sous peine de produire un enfant impropre. R. Abahou dit : le mot *Mamzer* vient de *Moum Zar* (defaut étranger). C'est contraire à l'exégèse de R. Juda b. Pazi (sur Ps. LXVIII, 7) : *Dieu établit les solitaires dans une maison;* y eût-il un bâtard au bout du monde et une bâtarde à l'autre bout, Dieu les fera rapprocher et s'unir (afin d'éviter l'union d'un d'eux avec tout autre israélite).

Rab dit au nom de Rab[4] : un enfant illégitime ne survit pas plus de 30 jours. Au temps de R. Berakhia, il descendit ici (en Palestine) un babylonien que R. Berakhia savait illégitime. Maître, lui dit l'homme, fais-moi du bien. Demain, lui répondit R. Berakhia, tu te trouveras dans l'assemblée des auditeurs, et je te ferai déterminer un revenu fixe. Le babylonien vint donc et vit R. Berakhia assis à professer. Lorsque celui-ci eut achevé l'exposé doctrinal,

1. J., tr. *Yebhamoth*, IX, 13 (t. VII, p. 73). 2. Deutéronome, XXIV, 4. 3. Suit une phrase traduite tr. *Yebhamoth*, IX, 1 (ib., p. 128). 4. Ibid, VIII, 3 (p. 123).

frère (qui serait soumis au lévirat) ? Il ne répondit rien. Lorsqu'il fut mort, on soumit le cas (devenu douteux) à R. Samuel, qui se prononça ainsi : puisque cet homme avait la faculté de répudier la femme (et au dernier moment il n'y a pas donné de suite), on lui ajoute foi s'il énonce un motif de dispense du lévirat. R. Yoḥanan dit : on ne le croit jamais. Oula se rendit là (à Babylone), et s'exprima de même au nom de R. Yoḥanan. On se joignit à lui pour l'approuver par ce motif : il peut arriver que l'homme soit cohen (alors il hésiterait à répudier, de crainte qu'en se remettant de sa maladie il ne puisse plus reprendre la femme ; on ne peut donc pas invoquer ce motif, et l'on se tient à la présomption première).

Rab dit : la consécration faite devant un seul témoin est nulle (même en cas d'accord). Mais, objecta R. Schescheth, n'y a-t-il pas un texte contraire de la Mischnâ (§ 10), disant : « Si la femme dit avoir été engagée, et l'homme le nie, celui-ci pourra épouser les proches parentes de la femme, mais elle ne pourra pas épouser les proches parents (à degré prohibé) de lui » ? (Or, il doit s'agir là du cas où un seul témoin atteste l'union, restée douteuse ; pourquoi Rab la déclare-t-il nulle?) En effet, répondirent les compagnons d'étude, voici comment un fait s'est passé (conforme à l'avis de Rab) : Simon b. Aba rédigea un acte de divorce ponr sa femme et le lui remit en présence d'un seul témoin. On soumit ce fait à R. Yoḥanan (pour savoir si la femme est libérée), qui répondit : un témoin ne suffit pas dans une question d'union qui peut susciter l'adultère. De même R. Ḥiya b. Assé dit au nom d'Assé : un témoin ne suffit pas en fait d'union. Samuel dit : le mariage non précédé de fiançailles entraîne la pénalité des coups (par mesure rabbinique), mais l'union est valable. Ainsi, Samuel applique cette pénalité en 3 cas : 1° à celui qui se marie sans se fiancer, 2° à celui qui cohabite avec sa fiancée chez son beau-frère (avant la cérémonie nuptiale), 3° à celui qui méprise un envoyé du tribunal.

9. Si quelqu'un a 2 séries de filles nées de 2 mariages successifs, et le père dit qu'il sait avoir marié une grande fille, mais il ne sait plus si c'est la plus âgée de la première série, ou la plus âgée de la seconde, ou la plus jeune de la première qui se trouve plus âgée que la première de la deuxième série, toutes deviennent interdites à épouser quelqu'un, sauf la plus jeune des jeunes ; tel est l'avis de R. Meir. R. Yossé dit : toutes sont libres, sauf la plus âgée de la première série. Si le père dit avoir consacré en mariage sa jeune fille, sans plus savoir si c'est la plus jeune de la deuxième série, ou la plus jeune de la première série, ou la plus âgée de la deuxième série, qui se trouve être moins âgée que la plus jeune de la première série, toutes sont interdites, sauf la plus âgée de la première série ; tel est l'avis de R. Meir. R. Yossé dit : toutes sont libres, sauf la plus jeune de la deuxième série.

R. Ḥama dit : il s'agit seulement de 2 séries, comprenant chacune 2 filles[1].

1. Sans qu'il soit question d'une 3e, qui est intermédiaire.

C'est ainsi, dit R. Jacob b. Aḥa, que j'ai 2 filles de chacune de mes 2 femmes. Aussi, la Mischnâ met en discussion entre R. Meir et R. Yossé le cas où un père a 2 séries de filles, par 2 femmes (alors, il y a comparativement des grandes et des petites) ; tandis que pour une seule série, s'il dit avoir marié la grande, c'est évidemment la plus âgée, et s'il dit avoir marié la plus petite, c'est la plus jeune (sans confusion possible). — [1].

10. Si quelqu'un prétend avoir consacré une femme pour sienne, et celle-ci le nie, il est interdit à l'homme d'épouser l'une des parentes de celle-ci à un degré prohibé, mais elle reste libre aux parents à degré prohibé de l'homme. Lorsqu'elle prétend avoir été consacrée en mariage par cet homme, et il le nie, celui ci pourra épouser les parentes à degré prohibé de la femme, mais elle sera interdite aux parents de l'homme. Si celui-ci prétend l'avoir consacrée en mariage, et la femme déclare que l'homme a consacré sa fille, il est interdit à l'homme d'épouser les parents à degré prohibé de la mère ; mais celle-ci reste libre d'épouser les parents de l'homme, de même qu'il peut épouser les parentes de la fille, et celle-ci est libre pour les parents de l'homme.

11. Si l'homme prétend avoir consacré en mariage la fille, tandis que la mère de celle-ci s'attribue la consécration à elle, il est interdit à l'homme d'épouser les parentes à degré prohibé de la fille ; mais celle-ci reste libre aux parents de l'homme. Il peut épouser les parentes de la mère, à laquelle sont interdits les parents de l'homme.

R. Yossé dit : il semble logique que, pour le cas où la femme déclare l'union applicable à sa fille, R. Meir non plus (qui professe un avis sévère au premier cas) n'est pas opposé, et il autorise l'homme à épouser les proches parentes de la fille. Non, dit R. Mena, il résulte de là que pour tout cet avis R. Meir s'oppose : comme plus haut, où il y a plusieurs causes de doute entre les majeures et les mineures (en raison de la diversité des séries, § 9), R. Meir professe un avis sévère ; à plus forte raison ici, où il y a une seule sorte de doute, sur le point de savoir si l'homme a consacré la plus âgée ou la plus jeune (d'une même série), R. Meir est d'un avis sévère, et il interdit à l'homme d'épouser une proche parente de la fille.

« Si la mère s'attribue à elle la consécration avec l'homme etc. » (est-il dit, § 11) ; en ce cas, dit R. Houna, on contraindra l'homme de remettre à cette femme un acte de divorce en raison du doute, et, s'il s'y prête de bon gré, on le contraint de payer le douaire à titre d'amende (non dû légalement). Qu'arrivera-t-il si c'est un compagnon d'études (un homme instruit), qui, sachant cette règle de l'obligation de donner un acte de divorce et de payer l'amende, prend les devants et va épouser la sœur de cette femme ? On le forcera aussitôt à renoncer au fait certain (à libérer la sœur épousée avec certitude), en

1. Suit une page traduite tr. *Nedarim*, VIII, 2 (t. VIII, p. 218).

servir à la consécration en mariage. Comment la consacre-t-il alors avec de l'argent non encore dû ? C'est conforme à ce qui est dit ailleurs [1] : Pour toute valeur estimée équivalente à telle autre, dès que l'un l'a acquise, l'autre est responsable de l'équivalence (de même ici, du moment même où l'homme remplit l'une des conditions faites, de parler à l'autorité, ou de travailler, il acquiert le salaire convenu).

« S'il met pour condition, est-il dit, l'assentiment de son père, dès que celui-ci l'accorde, le mariage est tenu pour conclu ; s'il n'y consent pas, l'engagement est nul » ; au cas où le père ne dit rien, c'est donc comme s'il ne consent pas. Pourtant, « si le père meurt, la consécration devient effective ; » si donc il n'a rien dit, on suppose qu'il consent. De même, « si dans l'intervalle le fils meurt, on engage le père à dire qu'il n'aurait pas consenti ; » donc, en se taisant, il semble consentir. Or, observa R. Yoḥanan à R. Yanaï, se peut-il qu'une Mischnâ soit aussi ambiguë ? (Comment se fait-il qu'il y ait de telles contradictions ?) Ce n'est pas à nous infimes, répondit R. Yanaï, que tu peux demander d'expliquer une difficulté en fait de consécration du mariage. Puis, R. Yanaï se reprit et expliqua la Mischnâ comme suit : « Si l'homme met pour condition l'assentiment de son père, dès que celui-ci l'accorde, le mariage est valable ; s'il n'y consent pas, le mariage est nul ; » par là on entend la spécification d'un consentement verbal, et si le père n'a rien prononcé, il n'y a pas de mariage conclu. Il est dit ensuite : « Si le père meurt, la consécration devient effective, » non pas que le silence équivaille au consentement, mais c'est le défaut de temps qui a empêché le père de se prononcer (voilà pourquoi le mariage est tenu pour valable). Enfin il est dit : « Si le fils meurt dans l'intervalle, on engage le père à dire qu'il n'aurait pas consenti; » il faut entendre que le fils avait énoncé la condition que le père ne s'y oppose pas, faculté qui reste au père jusqu'au dernier moment. R. Zeira dit à R. Yossé : est-il possible que R. Yanaï explique notre Mischnâ à son gré (en disant tantôt de sous-entendre la condition d'une affirmation par le père, tantôt la condition de ne pas en être empêché) ? Voici, répondit R. Yossé ce qu'a dit R. Simon b. Lévi : Rabbi ne s'est pas interdit d'établir la règle générale dans une partie de la Mischnâ, et une exception spéciale dans telle autre (comme le cas peut avoir lieu ici). En effet, dit R. Yossé, une Mischnâ précédente (§ 3) prouve qu'il en est parfois ainsi, en disant : « Si un homme engage une femme, à la condition qu'il ait un champ pouvant produire une mesure d'un *cour*, c'est une condition qui rend l'union valable. » Or, c'est là une règle générale, et à la fin de cette Mischnâ on spécifie la condition que l'homme ait un tel champ « dans tel endroit », ce qui est un détail exceptionnel.

7. Si quelqu'un dit : « j'ai promis ma fille, sans plus savoir à qui je l'ai fiancée, » puis un autre vient déclarer qu'il est le fiancé, on le croit. Si 2 prétendants se présentent comme fiancés, tous deux doivent re-

1. Ci-dessus, I, 6.

mettre un acte de divorce à la femme pour la libérer (vu le doute résultant de cette double déclaration) ; mais s'ils veulent s'entendre, il est permis que l'un adresse l'acte de divorce, et l'autre peut l'épouser. — [1].

8. Si un père dit avoir marié sa fille à quelqu'un, ou l'avoir fiancée et avoir reçu le divorce pour elle lorsqu'elle était mineure, et elle l'est encore à ce moment, on le croit. Mais s'il fait la même déclaration de l'avoir mariée et avoir reçu pour elle le divorce durant sa minorité, et en ce moment elle est majeure, on ne lui ajoute plus foi. S'il dit qu'elle a été captive et qu'il l'a rachetée, en aucun cas, qu'elle soit encore mineure ou déjà majeure, on ne lui ajoute foi. Si quelqu'un à son lit de mort annonce avoir des fils (pour dispenser la veuve du lévirat), on le croit ; mais non s'il dit avoir des frères (pour contraindre la femme). Si quelqu'un dit d'une façon vague qu'il marie sa fille (sans désigner laquelle), celle qui atteint la deuxième majorité n'est pas comprise.

Si un père dit avoir consacré sa fille à quelqu'un [2], sans savoir laquelle, toutes celles qui sont mineures sont sujettes au doute, non celles qui sont majeures (sur lesquelles le père n'a plus de pouvoir). Mais s'il dit : « ma fille s'est mariée elle-même, » même celles qui sont mineures ne seront pas comprises dans le doute. S'il dit avoir reçu l'acte de divorce pour l'une d'elles (sans savoir laquelle), les mineures seules (pour lesquelles le père a cette faculté) seront comprises dans le doute, non celles qui sont majeures ; mais s'il dit qu'elle est divorcée d'elle-même (sans son intervention), les mineures ne seront pas sujettes au doute. S'il dit l'avoir mariée à un homme qui est impropre à cette fille, on le croit (et la mineure sera soumise au doute) ; mais s'il dit l'avoir fait cohabiter avec un homme qui lui est impropre, on ne le croit pas (il ne l'aurait pas soumise à un tel contact). S'il dit : « après qu'elle a été captive, je l'ai rachetée » (de sorte qu'une souillure est à craindre), soit qu'il s'agisse d'une mineure, soit d'une majeure, soit d'une fille unie à un homme impropre pour elle, il ne dépend pas du père de la rendre impropre (on ne le croit pas).

Il faut expliquer l'énoncé des termes en notre Mischnâ, de celui qui « à son lit de mort annonce avoir des fils, que l'on croit ; mais s'il dit avoir des frères, on ne le croit pas » (on suppose que ces fils ou frères étaient inconnus lors du mariage, de sorte qu'il y a présomption nouvelle pour la veuve). Rab l'explique ainsi : puisque le mari avait la faculté de répudier cette femme pour lui éviter le lévirat, on peut le croire lorsqu'à son lit de mort il dit avoir des enfants (fût-ce même contraire à sa déclaration lors du mariage). C'est aussi l'avis de Samuel, qui s'est exprimé dans le même sens que Rab. Ainsi, un persan (juif), à son lit de mort, donna l'ordre d'envoyer un acte de divorce à sa femme. Pourquoi cet ordre, lui demanda-t-on ? Est-ce à cause de ton jeune

1. C'est une déclaration faite dans un but intéressé. 2. V. Tossefta à ce tr., ch. 4.

biteurs en sont responsables. Un homme ayant rencontré son prochaia sur la voie publique lui dit : Donne-moi le lin (χιτών) que tu as de moi auprès de toi. Rends-moi mon dinar que tu as de moi sur toi, répond le prochain. Non, réplique le premier, rends-moi d'abord le lin, puis tu pourras prendre le dinar (d'où contestation, l'interpellé prétendant n'avoir rien en dépôt). Le fait contesté fut soumis à R. Mena, qui dit : Tu reconnais devoir le dinar à ton prochain, mais lui nie te devoir le lin ; va et donne-lui le dinar dû (sauf à lui imposer le serment pour le lin réclamé). R. Jacob b. Aḥa dit : R. Mena a reconnu depuis lors que son jugement énoncé n'est pas tout-à-fait équitable (en raison des probabilités qu'en équivalence de ce dinar le prochain lui doit un dépôt), mais il s'est exprimé ainsi dans l'espoir que le détenteur du dinar avouera n'avoir aucun droit sur le lin réclamé. — Un homme devait à son prochain cent dinars sur contrat (charta) ; il envoya au créancier 50 dinars par un messager, avec ordre de ne rien donner du tout s'il ne reçoit pas en échange l'acte de créance. Le fait fut soumis à R. Imi, qui se prononça ainsi : Va, et remets au débiteur le contrat de dette ; nous attestons qu'il reste te devoir 50 autres dinars. Mais qu'adviendra-t-il de ce qui reste dû si R. Imi meurt? On établira un acte de constatation par le tribunal, comme quoi le créancier a été forcé de rendre le contrat, avant d'être complètement payé ; or, selon l'avis des rabbins d'ici, si l'on acquiert pour son prochain (lorsqu'un tiers reçoit de l'argent du débiteur pour le créancier), l'acquisition sera définitive, et le montant ne pourra plus être rendu. —[1].

On demanda devant R. Yoḥanan : d'où vient la distinction entre l'avis de notre Mischna (que l'union subordonnée au fait de la conversion etc. est nulle) et l'opinion qui admet pour valable l'oblation prélevée par celui qui dit : « ce sera là l'oblation sur des produits adhérents, à valoir après leur détachement du sol » ? Pour celle-ci, fut-il répondu, le propriétaire a la faculté de détacher les produits, tandis qu'ici il ne dépend pas de l'homme de rendre la femme libre. Mais, objecta R. Aphas, ne peut-il pas arriver que ce soit sa servante (qu'il dépend de lui d'affranchir) ? R. Aba b. Mamal dit : lorsque la femme devient libre, elle ne dépend pour ainsi dire plus du même esprit (elle change alors tellement d'idée, qu'il est impossible de se l'engager d'avance). — Un jour, R. Oschia le grand et R. Judan Naci étaient assis ensemble, les disciples dirent : étudions un point de droit matrimonial. Ainsi, lorsque quelqu'un remet une prouta à une femme, en lui disant qu'il l'engage pour le moment où il l'aura répudiée, est-ce valable? Les maîtres se mirent à rire, se levèrent et partirent. R. Yossé expliqua pourquoi ils s'étaient moqués de la question : R. Aba b. Mamal n'a-t-il pas dit au sujet d'une esclave, que lors de son affranchissement la femme modifie ses idées ? De même, lorsqu'elle sera répudiée, elle changera sans doute d'idée (il est donc impossible de l'engager d'avance pour ce moment). Toutefois, au lieu de poser cette question, on peut adresser celle-ci : un homme, parti pour engager une femme en mariage, se

1. Suit un passage traduit au tr. *Guitin*, I, 5 (t. VIII, p. 265).

trouva dévancé auprès d'elle par son prochain, qui lui dit : Sache bien que l'homme qui va venir pour t'épouser a un mauvais caractère, et il finira par te délaisser ; voici donc d'avance une prouta, pour t'engager à moi au moment où tu seras répudiée (en ce cas, l'engagement contracté envers une femme, momentanément libre, est-il valable, ou non ? Question non résolue) — [1].

Samuel dit : par suite de notre pauvreté de savoir (vu notre incertitude si l'engagement d'une femme sujette au lévirat est valable, ou non), il faudra libérer la femme par un acte de divorce. R. Yossé b. R. Aboun dit : la Mischna spécifie que l'union n'est pas valable si l'homme dit à la femme qu'il l'engage pour l'instant après le déchaussement de son beau-frère ; mais s'il l'engage pour s'unir à elle après le décès de ce beau-frère, l'union sera maintenue comme effective. — R. Ḥiya a enseigné : On peut épouser contre argent (remis au père) une fille âgée d'un jour et une fille de 3 ans et un jour par la cohabitation. En effet, dit R. Mena, notre Mischnâ prouve que l'on peut se marier même à une enfant d'un jour, puisqu'il y est dit : « Si quelqu'un dit à son prochain vouloir engager d'avance la fille que sa femme mettra au monde, ce sera une parole nulle ». Elle est nulle, parce que l'enfant n'est pas encore au monde ; mais si cette enfant existait, on admettrait sa consécration comme effective.

6. Si quelqu'un dit à une femme : « sois-moi consacrée, à la condition que je parle en ta faveur à l'autorité supérieure, ou que je travaille chez toi une journée entière comme ouvrier », dès qu'il a rempli l'une de ces promesses, la consécration est effective ; si non, elle ne l'est pas. S'il met pour condition l'assentiment de son père, dès que celui-ci l'accorde, le mariage est conclu ; s'il n'y consent pas, l'engagement est nul ; mais s'il meurt, la consécration redevient effective. Si dans l'intervalle le fils meurt, on engage le père à dire qu'il n'aurait pas consenti (afin de soustraire la future aux cas de lévirat qui pourraient lui incomber).

Rab ajoute (à la condition du travail à exécuter) : nous supposons qu'au moment d'engager la femme, il lui remet une prouta comme consécration (non que le salaire du travail serve à cette consécration). Mais, objecta R. Imi devant Rabbi, est-ce que dans toutes les hypothèses précédentes de consécration en mariage, on ne suppose pas que l'homme a remis à la femme une prouta ? (Qu'apprend donc ici Rab ?) Voici, en effet comment il faut compléter notre Mischnâ : Si l'homme dit : « sois-moi consacrée, à la condition que mon parler en ta faveur à l'autorité supérieure équivaille à une prouta, ou que mon travail chez toi comme ouvrier représente cette somme », dès qu'il a rempli l'une de ces conditions, la consécration sera effective ; à défaut de quoi, l'union ne sera pas effective. Aussi, dit R. Aba au nom de Rab, la femme devra remettre le selà (représentant le salaire du travail) dans une tour, pour

1. Suivent deux passages traduits : 1° tr. *Nedarim*, III, 5 (t. VIII, p. 182), 2° tr. *Yebhamoth*, I, 1 (p. 9).

il dit : « Mes frères, faites du bien à tel homme, car il est illégitime. » Lorsque l'assemblée se fut séparée, le babylonien s'approcha du maître et dit : Je t'ai demandé ma subsistance momentanée, et tu as perdu tout mon avenir (en me rendant méprisable à la communauté). Non, dit le rabbin, c'est au contraire toute ta vie que j'ai sauvée (en révélant ton état civil), car R. Aba ou R. Houna dit au nom de Rab : l'illégitime ne vit pas plus de 30 jours. Or, c'est seulement vrai aussi longtemps qu'on ne le sait pas [1] ; mais, après que cet état sera connu, l'homme vivra. Lorsque R. Zeira se rendit en Palestine, il entendit nommer tel et telle illégitimes. D'où vient cela, s'écria-t-il ? R. Houna n'a-t-il pas dit qu'un enfant illégitime ne vit pas plus de 30 jours ? R. Ouqba b. Aḥa répondit : j'étais avec lui lorsqu'il a énoncé cette règle ; mais il a ajouté que c'est seulement vrai à l'égard de ceux dont l'état n'est pas divulgué, tandis que ceux dont l'état est divulgué vivront.

On a enseigné [2] : Si un païen ou un esclave cohabite avec une fille d'Israélite, l'enfant sera illégitime ; R. Simon b. Juda, au nom de R. Simon, n'est pas de cet avis, car il y a seulement illégitimité si la femme est interdite au mari à titre d'union prohibée, dont la transgression entraîne la peine de retranchement. Tous deux fondent leur avis sur ce verset (Deut. XXIII, 1) : *l'homme n'épousera pas la femme de son père* ; or, selon l'explication de R. Méir, comme la femme du père lui reste exclusivement, de sorte que l'union du fils avec elle serait nulle et l'enfant issu de là serait illégitime ; de même, chaque fois que l'union est irréalisable, l'enfant né de là serait illégitime. R. Simon b. Juda l'explique ainsi : la femme du père lui est exclusive, de sorte que son union avec le fils serait nulle, tandis qu'elle pourra se marier avec d'autres israélites, non avec un païen ou esclave, dont l'union produirait des enfants illégitimes, parce qu'aucun de ces deux ne provoque une union légale. R. Samuel b. Aba objecta contre le préopinant (R. Méir) : comment se fait-il qu'en cas de cohabitation illégale d'une veuve sujette au lévirat, dont l'union ni avec cet homme (qui n'est pas le beau-frère), ni avec tout autre n'aurait d'effet légal, l'enfant issu d'elle reste admissible en Israël (légitime) ? (Donc, le défaut de valeur de l'union n'a pas une influence absolue sur l'état de l'enfant à naître).

R. Ianaï dit au nom de Rabbi : si un païen ou un esclave a cohabité avec une fille d'israélite, l'enfant à naître d'elle sera illégitime. Tel est aussi l'avis de R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch. R. Jacob b. Aha, R. Simon b. Aba et R. Josué b. Lévi disent au nom de R. Yanaï d'enseigner, selon l'avis de Rabbi, qu'un enfant issu de cette union n'est pas complètement propre à l'admissibilité ni entièrement impropre ; il sera seulement entaché (si c'est une fille, elle sera impropre au sacerdoce). R. Yonathan s'étant rendu avec R. Juda Naci à Hamtha-Guedar, enseigna qu'un tel enfant est admissible. R. Zeira ajouta : à mesure que vont les générations issues de cette union, elles s'élèvent. Ainsi, Rabbi déclara que le fils d'une telle union est entaché, mais le petit-fils est

1. Il peut en résulter des immixtions interdites. 2. V. B., ibid., f. 45a.

entièrement admissible. C'est l'avis de R. Aba b. Zabda, professé dans la réunion plénière des sages, ainsi que de R. Bivi devant R. Zeira au nom de R. Hanina. Toutefois, dit R. Zeira, de ce fait seul il n'y a rien à conclure, car on n'établit pas une règle sur un simple bruit. Je sais, dit R. Hiskia, le commencement et la fin de cette histoire : R. Hama b. Hanina allant à Hamta-Guedar se rendit chez son père, qui dit à son fils : Fais attention aux gens impropres d'ici, à ne pas frayer avec eux — [1].

R. Jacob b. Aḥa dit que l'on a enseigné là-bas (à Babylone [2]) : l'inaptitude pour l'enfant né de l'union d'un païen ou d'un esclave avec une israélite est applicable à la fille libre [3], et l'enfant qui reste inadmissible en cas d'union illégale l'est aussi en cas d'adultère [4]. R. Tanḥoum b. Papa fit consulter R. Yossé sur deux faits survenus à Alexandrie, dont l'un concernait une femme libre et l'autre une femme mariée. Pour le fait d'adultère, la réponse écrite contint ces mots (ib. XXIV, 3) : *le Mamzer n'entrera pas dans l'assemblée du Seigneur*, pour la femme libre, il fut répondu : il dépend de votre jugement d'établir l'interdit (nullement certain), car vous n'êtes pas responsables des filles d'Israel qui se prostituent. R. Yossé dit à R. Mena : prends cet écrit et scelle (signe) le ; ce qui fut fait. Il s'adressa de même à R. Berakia, qui n'y consentit pas. Lorsqu'ils se levèrent, R. Mena partit avec R. Berakhia et lui demanda pourquoi il n'avait pas confirmé l'avis de R. Yossé ? C'est que, dit-il, R. Jacob b. Aḥa a enseigné plus haut : l'inaptitude pour l'enfant né de l'union d'un païen ou d'un esclave avec une israélite est applicable à la fille libre, et l'enfant qui reste admissible en cas d'union illégale l'est aussi en cas d'adultère. Je rends grâce à Dieu, dit R. Mena, de n'avoir pas entendu cet enseignement de R. Jacob ; car si je l'avais connu, je n'aurais pas signé l'avis de distinction, et mes compagnons se seraient moqués de moi, comme d'un disciple opposé à son maître. Mar Ouqban dit que la règle a été énoncée ainsi : pour l'enfant déclaré inapte, comme pour celui qui reste admissible, il s'agit de l'union avec une femme libre ; mais pour l'enfant né de l'union avec une femme mariée, il n'est rien dit. Le soir, R. Berakhia alla auprès de R. Yossé pour signer l'écrit en question ; mais ce dernier lui dit que la lettre n'est plus là.

R. Hiya b. Aba dit : étant allé à Tyr, il s'est rendu auprès de R. Yoḥanan, qui lui demanda quel est le dernier fait survenu ? Un prosélyte, répondit R. Hiya, qui avait subi la circoncision, mais n'avait pas encore le bain de purification, a cohabité avec une israélite. Tu aurais dû l'admonester, dit R. Yoḥanan (l'enfant qui naitrait de là serait impropre). Laisse-le, dit R. Josué b. Lévi, et R. Hiya a bien fait de ne pas molester le prosélyte (fût-il encore païen, l'enfant issu de lui serait inadmissible). Est-ce que R. Josué b. Lévi n'est pas en contradiction avec lui-même ? Plus haut, R. Jacob b. Aḥa, R.

1. Suit un passage traduit tr. *Yebhamoth*, VII, 15 (t. VII, p. 74). 2. B., ib., f. 45b. 3. Le cas d'inaptitude ressemble à l'union illégale d'un fils avec la femme de son père. 4. Selon l'avis précité de R. Simon b. Juda.

Simon b. Aba et R. Josué b. Lévi disent au nom de R. Gamaliel que l'enfant issu d'une telle union (d'un païen avec une israélite) n'est ni entièrement propre à la légitimitè, ni entièrement inadmissible, mais il est considéré comme entaché (pour le sacerdoce), tandis qu'ici il semble admettre tout à fait l'enfant issu de là? D'autre part, n'est-il pas enseigné [1] qu'un prosélyte circoncis, mais non encore purifié au bain, est considéré comme israélite, non celui qui s'est purifié sans être circoncis, car tout dépend de ce dernier acte, dit R. Eléazar; selon R. Josué b. Lévi, même la circoncision forme un obstacle? (N'est-il pas comme païen?) R. Josué b. Lévi se conforme à l'enseignement de Bar-Qappara, qui a dit : lorsqu'un prosélyte s'est circoncis, n'eût-il pas encore pris le bain de purification, l'enfant qu'il engendre sera admissible en Israël, car il n'y a pas de prosélyte qui ne se soit purifié du moins pour son flux. Mais, peut-on objecter, le bain qui le purifie d'une légère souillure (du flux) suffit-il à le purifier d'une impureté grave (de l'idolâtrie)? Oui, répond R. Yossé b. Aboun, du moment que le bain précité a en vue la reconnaissance des préceptes sacrés exercés par Israël, il suffit — [2].

13. R. Tarfon dit comment un *mamzer* est susceptible d'être admissible dans la communauté juive [3] : il épousera une esclave païenne, dont l'enfant sera aussi esclave; lorsque le maître juif affranchit ce dernier, il devient libre (et n'est plus *mamzer*). Selon R. Eliézer, l'enfant reste esclave et Mamzer.

Il faut ainsi compléter la Mischnâ : il est permis à un Mamzer d'épouser une esclave. R. Juda dit au nom de R. Samuel : l'avis de R. Tarfon sert de règle; c'est ce qu'a enseigné R. Samlaï à Antioche, et R. Simaï à Kefar Sipouraya. On a enseigné au nom de R. Meir [4] : parfois, l'union d'un homme et d'une femme produit des enfants de 5 souches diverses. Ainsi, un païen a un esclave (mâle) et une esclave, qui s'unissent et engendrent des fils qui sont païens; l'un d'eux s'étant converti, celui-ci sera prosélyte, et les autres restent païens; puis, le maître se convertit, lequel fait convertir les deux esclaves (précités), dont l'union fait naître d'autres enfants, qui seront esclaves à leur tour. Ceci prouve, dit R. Zeira, que si un païen ou un esclave cohabite avec l'esclave et engendre un fils, celui-ci reste esclave; s'il affranchit la servante, et celle-ci par le même homme a un fils, il sera Mamzer; lorsqu'ensuite le maître affranchit l'esclave mâle, le fils de ce dernier sera libre (entièrement israélite [5]). Il peut arriver qu'un fils vende des objets à son père, pour que la mère perçoive le douaire. Voici comment : un païen a un esclave (mâle) et une servante qu'il unit; il leur naît un fils, puis le maître

1. Voir Derenbourg, *Essai*, etc., p. 225. 2. Suit une page traduite au tr. *Yebhamoth*, II, 5, fin (t. VII, p. 32). 3. Littéralement : Il est à même de se purifier (de laver la tache de l'origine). 4. Tossefta à ce tr., ch. 5. 5. Voici donc 5 classes : 1. le païen, 2. le prosélyte, 3. l'esclave, 4. l'illégitime, 5. l'affranchi.

affranchit la servante, il l'épouse et lègue tous ses biens au fils de celle-ci[1]. En ce cas, l'héritier devenu libre par le fait du legs cède à son père non encore affranchi la faculté de libération, pour qu'il puisse payer le douaire à sa mère. — R. Méir dit : à l'avenir, il n'y aura pas de Mamzer pur, comme il est dit (Zacharie, IX, 6) : *Des bâtards se fixeront à Aschdod* ; c.-à-d. on amène le mur humide à l'humidité, et le bois pourri au bois pourri[2]. R. Yossé dit : il y aura de purs *mamzer* à l'avenir, selon ces mots (Ezéchiel, XXXVI, 25) : *Je répandrai sur vous des eaux pures, etc.* ; même ceux-là seront purs. Mais, objecta R. Méir, la suite du verset ne dit-elle pas : *Je vous purifierai de vos impuretés et de vos souillures* ? (Le bâtard n'est-il pas exclu?) R. Yossé répliqua : s'il y avait seulement les mots « de vos impuretés et de vos souillures», rien de plus, j'adopterais ton avis ; mais il y a aussi les mots (superflus) « je vous purifierai », applicables aux bâtards. R. Houna, au nom de R. Joseph, dit : on n'admet pas comme règle l'avis de R. Yossé pour l'avenir.

## CHAPITRE IV

1. Dix sortes de familles proviennent de l'exil de Babylone (et sont installées depuis lors en Palestine) : des prêtres, des Lévites, des Israélites, des issus de profanés[3], des prosélytes, des affranchis, des Mamzer, des gens voués au culte, ceux de père inconnu, des enfants trouvés. Les 3 premières peuvent se marier entre elles. Des 6 premières, sauf le cohen, il peut aussi y avoir alliance entre elles ; enfin les 6 dernières peuvent s'unir entre elles.

On le sait pour « les prêtres, les lévites, les Israélites », de ce qu'il est dit (Ezra, VIII, 20) : *Des enfants d'Israël, des Cohanim, des lévites, des chanteurs, des portiers, et des serviteurs*[4], *montèrent à Jérusalem l'an VI du roi Artaxaschta* ; pour « les profanés », de ce qu'il est dit (ib. II, 62) : *des Cohanim, il y eut les familles de Habia et Koç ; ceux-ci cherchèrent le texte de leur généalogie, et, ne l'ayant pas trouvé, ils furent rejetés du sacerdoce.* Il est dit (ibid., 63) : *Hatirschta leur dit etc.* ; pourquoi Néhémie eut-il ce surnom ? C'est qu'à cet échanson (israélite) du roi il fut permis, par exception, de boire du vin des païens[5], selon les mots (Néhémie, I, 11) : *J'étais l'échanson du roi.* Puis (Ezra, ibid.) : *qui ne devront pas manger des saintetés supérieures* ; ils pouvaient donc consommer des saintetés à manger dans toute la Palestine (telle que l'oblation). R. Yossé dit : la présomption de pureté à l'égard des Cohanim était si grande, que ceux qui avaient eu la faculté de manger des saintetés en exil purent aussitôt les manger en Palestine.

1. V. J., tr. *Péa*, III, 8. 2. Mauvais habitants, dignes d'une mauvaise habitation. 3. Cf. Lévitique, XXI, 15. 4. Littéral. : *donnés*, voués au culte. 5. Jeu de mots entre *Hatirschta* et *Hater schata*, permis de boire. L'échanson buvait de ce vin pour ne pas laisser supposer le vin empoisonné.

Pourquoi cette présomption servit-elle de base? On comprend la latitude avec laquelle les Cohanim étaient autorisés à consommer des saintetés au dehors, où les prélèvements n'étaient effectués qu'à titre de souvenir, selon ces mots (Jérémie, XXXI, 21) : *Place-toi des signes pour indiquer les chemins*[1]; mais pourquoi cette faculté fut-elle étendue à la Palestine, où les saintetés étaient d'ordre légal? C'est conforme à l'avis de celui qui dit[2] : Les Israélites de ce temps assumèrent spontanément la charge des dîmes et autres redevances (elles restèrent donc d'ordre rabbinique).

Il est dit enfin (Ezra, ibid.) : *pendant que le Cohen se tient pour consulter les Ourim et Tumim.* Or, on sait bien que cet oracle placé sur le pectoral du grand-prêtre n'a plus fonctionné lors du second Temple[3]; ces mots n'expriment qu'une espérance, comme on dit parfois : jusqu'à la résurrection des morts, ou : jusqu'à la venue du Messie, fils de David. — Quant aux « fils de Barzilaï » (du même verset), cause du rejet du sacerdoce, se sont-ils convertis au judaïsme par conviction, ou non? Or, dans la première hypothèse, ces Cohanim auraient dû pouvoir manger même des saintetés supérieures, et dans l'hypothèse contraire, ils ne devraient pas même avoir la faculté de manger des saintetés secondaires, illimitées par l'espace (telle que l'oblation)? A quoi bon parler de ces distinctions du motif de conversion? Lors même qu'elle s'est convertie par suite de conviction religieuse, est-ce qu'une prosélyte n'égale pas une prostituée pour l'inaptitude au sacerdoce? On peut répondre qu'il s'agit des filles de ces converties, qui épousèrent les Cohanim en question[4]. Mais alors elles devraient être considérées comme de vraies israélites (sans nulle tache)? R. Simon n'a pas songé de suite au but religieux, en faisant prendre à l'enfant le bain légal. Or, on voit qu'en le lui faisant prendre elle n'y pensait pas, puisqu'elle renouvelle plus tard ce bain dans un but d'édification religieuse; ceci indique la conversion tardive[5], de sorte qu'une telle personne sera considérée à l'égal d'une prostituée pour l'inaptitude à épouser un Cohen.

Celui qui se convertit par amitié pour un juif, ou par amour pour une femme, ou si c'est une femme par amour pour un homme, ou les prosélytes des tables royales (de faveur), ou les prosélytes des lions (par peur), ou ceux de Mardochée et Esther (par le fait de leur victoire), ne seront pas accueillis[6]. Selon Rab, ce sont toujours des prosélytes, et une fois convertis on ne les repoussera plus, quoi qu'on fasse en principe; on devra les accueillir et leur montrer bon visage, dans l'hypothèse que la conversion a eu lieu par conviction religieuse. — « Les prosélytes » viennent de l'exil, selon ces mots (Ezra, VI, 21) : *Par ceux qui s'étaient retirés vers eux purifiés des impuretés des*

1. C'était une simple réminiscence rabbinique. V. Midr. Rabba sur Lamentations, I, 19. 2. Voir ci-dessus, I, 9, avec les passages parallèles cités en note. 3. J., tr. *Sota*, IX, 12. 4. La défectuosité de naissance est ainsi presqu'annulée. 5. Le défaut originaire est insignifiant et n'empêche pas de manger l'oblation. 6. Ces néophytes sont suspects de n'avoir adopté le judaïsme que mûs par des intérêts mondains, dit M. J. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 228.

*nations de la terre, etc.* Ainsi « les affranchis », selon ces mots (ib. II, 58) : *tous les serviteurs etc.* ; « les bâtards », selon les mots, dit R. Simon (Néhémie, VII, 61) : *Voici ceux qui montèrent de Tel Melah, de Tel Harscha, etc.* ; or, la première localité vise Babel ; la seconde, les « gens de père inconnu, ou les enfants trouvés ». Puis (ib.) : *De kroub* ; ce mot désigne les bâtards, car des gens nombreux (Rab) suivirent le penchant de leurs yeux (et s'unirent à des femmes impropres). D'*Addon* ; ce terme se réfère à ceux qui supposent qu'il n'y a pas de justice (En din), ni de Seigneur (Adôn). C'est à R. Ḥiskia que revient cette déduction de langage (d'analogie entre Addon et Adôn). Enfin, d'*Immer* (ibid.) désigne ceux qui se sont révoltés (*himmer*) contre Dieu, par leurs mauvaises actions. R. Aboun dit au nom de R. Pinḥas : Ils se font remarquer comme la frange d'un vêtement[1]. R. Lévi dit au nom de R. Simon b. Lakisch : les gens en question étaient dignes de devenir un Tel Melaḥ (monceau de sel) ; seulement, le principe de la justice sévère se tut, et devint un Tel-Ḥarscha (le mont du silence). « Les serviteurs « arrivent de là, puisqu'il est dit (Josué, IX, 27) : *Josué les donna en ce jour à la communauté et à l'autel comme coupeurs de bois et puiseurs d'eau.* On comprend l'utilité de ces deux services pour la communauté ; en quoi servaient-ils l'autel de Dieu ? Josué les suspendit pour ainsi dire (les Guibéonites) au pied du mur (de l'autel), et dans son hésitation il dit[2] : Je ne les éloigne, ni les rapproche ; cela dépend du futur constructeur du Temple, et il rapprochera les uns, à son gré, ou les écartera. Aussi, David vint et les éloigna, comme il est dit (II Sam. XXI, 2) : *Les Guibéonites ne sont pas des enfants d'Israël.* Pourquoi David les éloigna-t-il ? Parce qu'il est dit (ibid. 1) : *Il y eut une famine au temps de David durant trois ans de suite* ; d'une année à l'autre, David recula sa décision à cet égard (sans trouver quelle est la cause, ou le péché, suscitant ce malheur) —[3].

David chercha parmi tous les gens de sa génération, et ne trouva personne à qui s'en prendre. Il eut donc recours à l'oracle des Ourim et Toumim, comme il est dit (ib.) : *David consulta l'Eternel*, par la voie de l'Ourim et Toumim. R. Eléazar explique ce verset (Sophonie. II, 3) : *Vous tous, les gens de bien du pays, qui accomplissez son ordre, cherchez l'Eternel* ; par l'expression « accomplir son ordre », on entend celui qui exécute la justice avec sévérité, et note les bonnes œuvres à la fois, selon ces mots (II Sam. XXI, 1) : *L'Eternel lui répondit que c'est à cause de Saül et de sa maison sanguinaire* ; « à cause de Saül », pour défaut de faveur à son égard (pour ne l'avoir pas assez déploré), et « de sa maison sanguinaire », *parce qu'il a fait mourir les Guibéonites.* David leur fit donc demander pourquoi ils en veulent à la maison de Saül : Il a fait mourir, répondirent-ils, sept des nôtres, 2 coupeurs de bois, 2 puiseurs d'eau, un maître d'école, un scribe, un desservant[4]. Que voulez-

1. Par des manières recherchées, ils veulent attirer sur eux l'attention du public, explique M. Schuhl, *Sentences*, p. 421. 2. Cf. J., tr. *Synhédrin*, VI, 9 (f. 23c). 3. Suit un passage traduit au tr. *Taanith*, III, 3 (t. VI, p. 167). 4. V. B., tr. *Yebhamoth*, fol. 79a.

vous maintenant, demanda David? *Qu'on nous livre 7 hommes de ses fils, et nous les mettrons en croix devant l'Eternel, au coteau de Saül, l'élu de l'Éternel* (ib. 6). Quelle jouissance aurez-vous, leur dit David, à ce que ces hommes soient tués? Acceptez plutôt de l'or et de l'argent. *Ils répondirent* (ib. 4) : *Nous n'avons que faire ni de l'or, ni de l'argent de Saül et de sa maison.* Peut-être, se dit le roi, ont-ils honte l'un de l'autre d'accepter; il prit chacun d'eux isolément, cherchant à l'apaiser à part (ib. 3), et lui dit : Quel plaisir auras-tu à la mort de ces hommes? Accepte plutôt pour toi de l'or et de l'argent. Non, répondait chacun, « Nous n'avons que faire ni de l'or ni de l'argent de Saül et de sa maison » ; or, il est écrit : « *je n'ai* que faire.. » (preuve de l'isolement de chacun). A ce moment David s'écria : L'Eternel a gratifié les Israélites de 3 qualités essentielles; il les a rendus compatissants, modestes et charitables[1]. Compatissants, comme il est dit (Deutéron. XIII, 17) : *Il te fera miséricorde.* Modestes, comme il est dit (Exode, XX, 20) : *afin que sa crainte soit devant vous*; ces mots sont un indice que l'homme modeste ne pèche pas, et celui qui n'est pas modeste n'a certes pas eu ses ancêtres au mont Sinaï lors de la promulgation de la Loi. Charitables, selon ces mots (Deutér. VII, 12) : *L'Eternel ton Dieu te gardera l'alliance et la miséricorde etc.* Or, parmi ces Guibéonites, nul n'avait ces qualités; et David les écarta de suite, en disant : « Les Guibéonites ne sont pas des enfants d'Israël ». De même, Ezra les éloigna, comme il est dit (Néhémie, XI, 21) : *les serviteurs habitent les ténèbres*, et dans le monde futur Dieu les écartera de lui, selon ces mots (Ezéchiel, XLVIII, 19) : *Le serviteur de la ville le servira*[2].

Il est dit (II Sam. XXI, 6 et 8) : *Le roi dit : Je les livrerai. Le roi prit les 2 fils de Ritspa, fille d'Aïa, qu'elle avait enfantés à Saül, savoir Armoni et Mefiboscheth, et les 5 fils de Mical*[3]. Mais, puisqu'il est dit (ibid. VI, 23) : *Mical, fille de Saül, n'eut pas d'enfant jusqu'au jour de sa mort*, comment le roi a-t-il pu les livrer? On peut en conclure que c'était des fils révoltés de David, qui ayant été élevés par Mical portèrent le nom de celle-ci. *Ils les livra aux mains des Guibéonites, qui les mirent en croix sur la montagne devant l'Éternel, et ils périrent tous sept ensemble* (ib. XXI, 9). Dans le mot *sept* il manque une lettre, pour viser ainsi la grâce faite à Mefiboscheth, fils de Jonathan, fils de Saül, un grand savant dans la connaissance de la loi; David l'épargna et le fit échapper de leurs mains (ib. 7). David dit : Je les ferai passer devant l'autel, et celui que l'autel attirera sera réservé pour moi. Ce qui fut fait; au moment du passage devant l'autel, David pria, et en effet l'autel attira Mefiboscheth, selon ces mots (Ps. LVII, 3) : *J'invoquerai Dieu, l'Éternel d'en haut, le fort qui accomplira son œuvre en moi;* d'où l'on infère que Dieu s'accorda avec David à épargner cette vie.

1. V. Schuhl, ibid., p. 453, et les passages qu'il cite. 2. Le sens ordinaire est : ceux qui ont un office en ville cultiveront ce pays-là. 3. Midrasch Rabba à Nombres, ch. 5.

Il est dit (II Sam. XXI, 9, 10) : *On les fit mourir au commencement de la moisson des orges. Alors Ritspa, fille d'Aïa, prit un sac, et l'étendit sur un roc etc.* Pourquoi ce choix? C'est que, répond R. Oschia, elle s'écria (Deutéron. XXXII, 4) : *O roc, son œuvre est parfaite* (par invocation au Seigneur). R. Aba b. Zimna dit au nom de R. Oschia : la sanctification de Dieu (un fait honorable) est au-dessus de sa profanation (aux 2 cas réunis); au sujet de celle-ci (ou crime capital), il est dit (ibid. XXI, 23) : *Son corps mort ne restera pas la nuit sur le bois* (du supplice); tandis que pour la sanctification il est dit (II Sam. XXI, 10) : *du commencement de la moisson jusqu'à ce qu'il tombât de l'eau du ciel sur eux.* Ceci prouve que les condamnés restèrent pendus du 16 Nissan au 17 Ḥeschwan, et comme les passants se demandaient quel crime ont pu commettre ces gens, pour que la loi du séjour nocturne d'un cadavre ait été modifiée à leur égard (de les laisser si longtemps exposés), on leur répondit : c'est pour avoir étendu la main comme des prosélytes traînards (pour s'être attachés de force à suivre les Israélites). On disait alors : Si pour les Guibéonites, non convertis par conviction (mais par peur), on voit comment Dieu vengea leur sang, à plus forte raison il doit en être ainsi à l'égard des convertis par conviction. Nul Dieu ne ressemble au vôtre; nulle nation n'égale la vôtre, et nous ne voulons nous attacher qu'à vous. Beaucoup de prosélytes se convertirent alors, comme il est dit (II Chron. II, 16) : *Salomon fit le dénombrement de tous les prosélytes; il chargea* 7000 *d'entre eux de porter les fardeaux, et* 8000 *de couper le bois sur la montagne.* R. Houna dit : au temps de R. Eléazar b. Azaria, on voulut les rapprocher (leur permettre d'épouser des filles libres). R. Abahou renversait les termes de cette proposition : on voulut d'abord les rapprocher, puis au temps de R. Eléazar, on les écarta, en disant : Qui va purifier la part « de l'autel »? (Ils étaient figurés par cette expression). Cela prouve que Josué les éloigna. Mais en admettant même cet éloignement, Josué écarta seulement ceux dont la descendance (ou alliance impropre) était entachée d'un défaut? (Pourquoi donc parler de la « part d'autel », qui semble impliquer un service?) Or, il ne saurait s'agir du défaut par mélange avec une esclave, car la relation avec une telle descendante ne devrait pas entraîner d'amende, et pourtant il est dit[1] : qu'en ce cas il y a une amende à payer? En effet, dit R. Eléazar, Josué les maudit à l'instar du serpent, comme il est dit (Josué, IX, 23) : *Maintenant, soyez maudits;* et il est dit (ibid. 7) : *Alors les principaux d'Israël dirent à ces Héviens.* Ce n'étaient pas des Ḥiwites (mais des Amorrhéens); seulement, ils avaient agi comme le Ḥiwa (serpent). Je sais, se dit Josué, ce que l'Éternel a dit de lui (Genèse, II, 7) : *Au jour où tu en mangeras, tu mourras*; je vais donc agir de ruse avec ces gens, qui en mangeant de l'interdit seront punis, tandis que je conquerrai le pays pour les miens. De même, ils agirent aussi, se disant : Nous savons l'ordre de l'Éternel à Israël (Deutér. XX, 17) : *Tu extermineras les Hétites, les Emorrhéens, le Pharizi, comme*

1. J., tr. *Kethouboth*, III, 1 (t. VIII, p. 36).

*l'Éternel ton Dieu te l'a prescrit;* et il est dit (ibid. VII, 2) : *Tu ne contracteras pas d'alliance avec eux.* Allons les tromper et former alliance avec eux, et le dilemme suivant aura lieu : s'ils nous tuent, ils enfreignent le serment prêté ; s'ils nous admettent, ils transgressent l'ordre divin ; en tous cas, ils seront punis, et ils ne conquerront pas la Palestine. —[1].

2. On appelle *Schtouqi* (muet) celui dont on connaît la mère, non le père ; *Assouf* (trouvé) celui que l'on a recueilli dans la rue, sans connaître ni père ni mère. Aba Saül nommait le muet « l'examiné » [2].

Par *Bdouqi*, on entend celui après lequel on a examiné (la mère). Le frère de R. Juda b. Zabdi dit [3] au nom de Rabbi (pour l'Assouf) : tant qu'un enfant est abandonné dans la rue, il suffit de l'attestation du père ou de la mère (d'un seul) pour affirmer son identité ; mais dès qu'il a été recueilli, il faut 2 témoins pour constituer son état civil, admettant comme valable le double témoignage des parents. Les rabbins de Césarée disent : Il est vrai que pour l'enfant encore placé dans la rue un seul témoin suffit, lorsqu'il ne peut pas encore bouger de place ; mais après que l'enfant peut se déplacer, une erreur est possible, et il faut 2 témoins pour attester son identité, admettant toutefois comme tels son père et sa mère. C'est conforme à ce qu'a dit R. Yanaï : au sujet des veaux et ânons qui sautent d'une place à l'autre, il ne suffit pas pour la présomption de possession de les avoir tenus un instant, en raison de leur mobilité (de même ici, à l'égard de l'enfant qui bouge déjà). R. Aba b. R. Ḥisda dit [4] : il est 3 personnes dont la déclaration immédiate est reçue (non plus tard), savoir : une sage-femme, la mère d'un enfant délaissé, et celle qui, par son aveu d'impureté, déclare les autres femmes pures. 1. De la sage-femme il est dit (Genèse, XXVIII, 38) : *la sage-femme la prit et attacha sur la main un fil rouge, en disant : celui-ci est sorti le premier.* 2. Pour l'enfant abandonné, comme l'a dit R. Aba, frère de R. Juda b. Zabdi, au nom de Rab : tant que l'enfant est dans la rue, le père ou la mère peuvent attester son identité ; mais dès qu'il a été recueilli, il faut 2 témoins pour constituer son état civil, le père et la mère pouvant servir de témoins. 3. De la femme qui rend ses compagnes pures, il est dit ailleurs [5] : Lorsque 3 femmes dorment dans un même lit et l'on trouve une tache de sang, elles sont toutes présumées impures (menstruées), à moins que l'une d'elles en s'examinant se reconnaisse impure, et les 2 autres seront pures. Toutefois, ajoute R. Aba, cet examen devra avoir eu lieu dans la journée, pour que les 2 autres femmes restent pures.

3. Tous ceux à qui il est défendu d'entrer dans la communauté d'Israël peuvent s'allier entre eux ; R. Juda le défend. R. Éliézer dit : celui dont

1. Suivent deux passages traduits, l'un au tr. *Yebhamoth*, I, 6 (t. VII, pp. 19-20), l'autre ibid., VIII, 3 (pp. 122-3). 2. De *Schtouqi* il lit *Bdouqi*. Cf. tr. *Kethouboth*, I, 9. 3. V. J., tr. *Bava bathra*, IX, 1 (fol. 13[d]). 4. V. B., tr. *Yebhamoth*, f. 16[a] ; Rabba sur Genèse, ch. 85. 5. Tr. *Nidda*, IX. 5.

la descendance est certaine peut s'unir à un autre de descendance certaine [1] ; mais entre celui qui est certain de son origine avec celui qui l'ignore, ou à l'inverse, ou entre deux personnes d'issue douteuse, l'union est interdite. Or, on nomme douteux celui dont le père est inconnu, l'enfant trouvé, le cuthéen. — [2].

4. Lorsqu'un cohen épouse une fille de cohen, il devra s'enquérir sur ses ascendantes jusqu'à la 4e génération, ce qui porte l'examen sur 8 mères, savoir sa mère et grand'mère maternelle, la mère du père de sa mère et la mère de celle-ci, la mère de son père et la mère de celle-ci, la mère du père de son père et la mère de celle-ci. S'il s'agit d'une fille de lévite ou d'Israélite, on ajoute encore un degré.

— [3]. Selon Rab, l'avis de la Mischnâ est conforme à celui de R. Méir; selon les autres sages, il suffira d'examiner la famille à laquelle il s'agit de s'allier, puis le mariage pourra avoir lieu. Par qui procède-t-on à cet examen? Selon R. Ḥagaï, au nom de R. Oschia, on peut se renseigner même par la voie de ses parentes. Rabbi vit arriver un vieillard qui lui demanda : peut-on faire épouser à un cohen une fille de cette famille? Oui, répondit Rabbi, et d'après cette déclaration, l'union eut lieu. Rab dit à son fils Hiya : descends d'un échelon pour te marier [4]. R. Idi dit qu'il est très fréquent de trouver dans les paroles rabbiniques une déduction comme celle-ci : *Si la femme n'est pas déclarée impure*, est-il dit (Nombres, V, 28), *elle sera pure* ; à défaut de preuve, la présomption est maintenue, contrairement au procédé suivi (en fait de relation conjugale) par Juda b. Papos, qui, à la suite d'un simple soupçon, ferma sa porte à sa femme [5]. Mais, lui fut-il objecté, est-ce que tes ancêtres avaient l'habitude de se conduire ainsi? (Il ne faut pas avoir de scrupules exagérés). Un cohen se présenta à R. Yoḥanan, disant avoir suivi la Mischnâ, et, avant de se marier, s'être enquis sur les ascendantes de sa femme jusqu'à la 4e génération, ce qui fait 8 ascendants. Si le principe même de la famille, dit R. Yoḥanan, a été entaché, nul ne te le fera savoir (l'enquête ne sert donc pas). — « S'il s'agit d'une fille de lévite ou d'Israélite, on ajoute encore un degré. » D'où vient que, pour celles-ci, on soit plus sévère qu'à l'égard des Cohanim? R. Yossé b. R. Aboun répondit : pour l'une et pour l'autre [6], c'est une amende imposée au mari, afin de le blâmer de ne pas être resté attaché à sa tribu et à sa famille.

5. Pour un cohen en fonction à l'autel il est inutile de s'enquérir, ni pour un lévite qui est au service officiel du Temple, ni pour un Israélite qui siège à Jérusalem au grand Sanhédrin (cour supérieure de justice).

1. P. ex. un Mamzer avec une descendante des gens voués au culte. 2. Toute la Guemara sur ce § est traduite au tr. *Yebhamoth*, VIII, 2 (t. VII, p. 117). 3. En tête est un passage traduit au tr. *Kethouboth*, I, 9 (t. VIII, p. 18). 4. V. B., tr. *Yebhamoth*, f. 73. 5. J., tr. *Sota*, I, 7 (t. VII, p. 236). 6. J., tr. *Kethouboth*, I, 5, fin (t. VIII, p. 14).

De même, dans une famille qui a occupé des fonctions d'administrateur public, ou de préposé à la bienfaisance, les filles sont dignes d'épouser un cohen, sans qu'il soit nécessaire de procéder à une enquête. R. Yossé dit : il faut traiter de même ceux qui se trouvent enregistrés dans les vieilles généalogies de Cippori[1]. R. Ḥanina b. Antigonos attribue le même mérite à ceux qui sont inscrits dans le palais public (strata) du roi.

Il est dit (Deutér. XVII, 15) : *Tu placeras au-dessus de toi un roi.* On connaît ainsi l'institution de la monarchie. D'où connaît-on le principe de l'élection des magistrats, des percepteurs de dons aux pauvres, des greffiers, des licteurs chargés d'appliquer les pénalités ? C'est qu'il est écrit (ibid.) : *Du milieu de tes frères tu placeras un roi sur toi* ; pour chaque fonctionnaire à nommer parmi vous, on devra choisir les hommes issus des meilleures familles. — R. Samuel b. Naḥman explique au nom de R. Jonathan ce verset (I Chron. VII, 40) : *Leur dénombrement par généalogie, fait en se rendant à la guerre* ; on entend par là (d'accord avec l'avis de R. Hanina) que le mérite de leur descendance sera pris en compte lors de la guerre. Tel est le motif traditionnel. D'autre part, il y est fait allusion dans le Pentateuque, en ces versets (Deuter. XXIII, 3) : *Il n'entrera pas de Mamzer dans l'assemblée du Seigneur* ; et (ib. 2) : *Nul homme aux organes mutilés ne sera admis ;* après quoi il est dit (ib. 10) : *Lorsque tu marcheras en armes contre tes ennemis, tu te garderas de tout mal* (grâce à ces précautions, tu seras préservé du mal).

6. La fille d'un homme déchu du sacerdoce est à jamais impropre à épouser un cohen ; mais la fille d'un israélite qui a épousé une telle personne devient apte à épouser un cohen ; enfin la fille d'un cohen déchu du sacerdoce qui aurait épousé une fille d'israélite reste aussi impropre à un cohen. R. Juda dit : la fille d'un prosélyte (quoique lui-même marié à une juive) est considérée comme la fille d'un cohen profané[2].

(7). R. Eliézer b. Jacob dit : la fille d'un simple israélite marié à un prosélyte est apte à épouser un cohen, comme celle d'un prosélyte marié à une fille d'israélite ; mais celle d'un prosélyte marié à une prosélyte est impropre ; fût-ce des prosélytes, ou des affranchis, il y a inaptitude jusqu'à la dixième génération, à moins que la mère soit fille d'Israélite. Selon R. Yossé, même la fille d'un prosélyte marié à un prosélyte peut épouser un cohen.

R. Hamnonna dit au nom de Rab : pour les 3 générations de fille en fille, à l'infini, l'inaptitude persiste. R. Yoḥanan, au nom de R. Samuel, tire une déduction des mots *en son peuple* (Lévit. XXI, 4, 15) : comme dans l'emploi de

1. Neubauer, p. 194. 2. Elle reste impropre au sacerdoce. V. J., tr. *Biccourim*, I, 5, commenc. (t. III, p. 363).

la première expression, l'interdit s'applique seulement aux hommes, non aux femmes (auxquelles il n'est pas défendu de se rendre impures), la même distinction s'applique à la 2e expression. La discussion entre les deux préopinants importe au cas où un cohen a épousé une femme répudiée, dont il a un fils; puis ce fils engendre un fils et une fille. Or, selon Rab, ce fils et sa fille, ou la fille de la fille, ou le fils du fils, tous restent interdits comme profanés; selon R. Yoḥanan, la fille du fils est interdite, non la fille de la fille. Notre Mischnâ est-elle opposée à l'avis de Rab : « Si l'israélite, est-il dit, qui a épousé la profanée a d'elle une fille, celle-ci reste apte au sacerdoce » ? Non, car il ne s'agit pas d'un interdit dès la naissance. D'autre part, la Mischnâ contredit-elle l'avis de R. Yoḥanan, en disant que, d'après R. Juda, la fille d'un prosélyte égale la fille d'un cohen profanée? L'avis de R. Juda, fut-il répondu, complète seulement celui du préopinant; aussi, n'est-il pas dit que la profanée égale la prosélyte, mais à l'inverse. — [1].

7 (8). Si un père déclare son fils *Mamzer*, on ne le croit pas, et lors même que les 2 parents disent d'un enfant encore dans le sein de sa mère il est *mamzer*, on ne les croit pas. R. Juda dit de les croire.

8 (9). Si un père charge quelqu'un de marier sa fille à un tiers, puis il la marie lui-même à un autre ; ce mariage sera valable s'il a lieu le premier ; mais si celui du délégué est antérieur, il sera le premier valable. Lorsqu'on ignore quel est le 1or, les deux fiancés enverront un acte de divorce, sauf s'ils s'entendent à ce que l'un divorce, et l'autre peut l'épouser. De même une femme donne à un délégué l'ordre de la marier (par procuration), puis elle va se marier à un autre, ce mariage est valable s'il a lieu le premier ; mais si celui du délégué est antérieur, il sera le premier valable. Lorsqu'on ignore quel est le premier, les 2 fiancés enverront le divorce, sauf s'ils s'entendent à ce que l'un divorce, et l'autre peut l'épouser.

On dit ailleurs [2] : celui qui dit que tel enfant est à lui sera cru. Toutefois, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, on croit le père pour donner au fils sa part d'héritage, non si la déclaration lui porte préjudice. Mais, observa R. Yossé, la Mischnâ ne dit-elle pas déjà : « lors même que les 2 parents disent d'un enfant encore dans le sein de la mère, qu'il est Mamzer, on ne les croit pas » ? (Qu'ajoute donc R. Yoḥanan ?) Peut-être a-t-il parlé ainsi dans le sens de R. Juda, qui dit de croire une telle assertion d'un père ; sur quoi R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : on le croit au profit du fils, non à son détriment. Ceci aussi, remarqua R. Ḥiskia, a été enseigné (dans une Braïtha), sur ce verset (Deut. XXI, 17) : *Mais il reconnaîtra comme aîné le fils de celle qui est haïe ;* or si un fils est présumé avoir pour père un tel, qui avant son

1. Suivent plusieurs passages traduits : 1° tr. *Yebhamoth*, VIII, 2 (t. VIII, p. 114) ; 2° tr. *Biccourim*, I, 5 (t. III, p. 363) ; 3° tr. *Yebhamoth*, ibid. 2. V. tr. *Bava bathra*, VIII, 8, et J., ibid. (f. 16b).

décès le renie, on ne croit pas ce dernier ; mais si le fils n'est pas présumé être d'un tel, qui à son lit de mort le déclare pour sien, on le croit. Selon une autre version, on admet aussi pour vraie la déclaration contraire du père (défavorable au fils). R. Ḥiskia, ou R. Zeriqan dit au nom de R. Houna (il explique en quoi on le croit) : lorsqu'un fils était présumé de la famille d'un tel, en supposant que le père avait affranchi la mère avant de l'épouser, et celui-ci le nie, on le croit. Si, au moment de passer devant les douaniers, le père déclare que c'est son fils, puis (après les avoir quittés) il change et dit que c'est son esclave, on le croit (malgré la contradiction, énoncée pour les droits du fisc sur les esclaves) ; s'il a déclaré d'abord que c'est son esclave, puis que c'est son fils, on ne le croit plus (c'est improbable). Selon un dernier enseignement, on le croit même en ce cas. Il en est ainsi, dit R. Mena, parce que les Cuthéens assujettissent leurs fils au service d'esclave (voilà pourquoi une telle déclaration a pu être vraie). On a enseigné [1] : On croit le père s'il nie un grand fils, non s'il renie un enfant. On appelle grand, dit R. Zeira, celui qui a femme et enfants ; selon R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, il suffit d'être marié [2]. Cet avis est constaté par une Mischnâ, qui dit : Un prosélyte circoncis, non purifié par le bain légal, qui a des fils et déclare être circoncis, non purifié, sera cru (bien qu'il s'agisse d'un désavantage). On peut le faire baigner même un jour de sabbat. Pourquoi ? Simplement par propreté ; tel est l'avis de R. Juda. Que réplique à cela R. Abahou, qui n'est pas d'avis de le croire ? Il réplique à cela que, selon lui, ce détail du bain n'a pas d'importance (aussi le croit-on).

Notre Mischnâ (§ 8) n'est-elle pas opposée à l'avis de R. Yoḥanan, qui dit [3] : l'homme peut annuler son message verbal par de nouvelles paroles (contraires) ? Non, car on peut répliquer qu'il y a là une gravité spéciale en raison du crime possible d'adultère [4]. R. Yossé b. R. Aboun réfère l'objection à la fin de la Mischnâ : « De même, une femme donne à un délégué l'ordre de la marier, puis elle va se marier à un autre, ce mariage est valable s'il a lieu le premier. » Or, n'est-ce pas contraire à l'avis de R. Yoḥanan, qui dit : l'homme peut annuler son message verbal par de nouvelles paroles ? On peut répondre à cela qu'il y a cette distinction à noter qu'il faut éviter la possibilité grave de l'adultère.

9 (10). Si un homme fait un voyage d'outre-mer avec sa femme, et il revient avec femme et enfants, en déclarant que la femme partie avec lui en voyage est bien celle qu'il ramène et dont voici les enfants, il n'a pas besoin de fournir d'autre preuve d'identité, ni pour la femme ni pour les enfants. S'il annonce qu'elle est morte et que ce sont là ses enfants, il est tenu de le prouver pour les enfants, non pour le décès de la mère.

1. V. B., tr. *Yebhamoth*, f. 46b. 2. Sans enfants, on le croit ; non, s'il en a. 3. J., tr. *Guitin*, IV, 1, commenc. (ci-dessus, p. 1). 4. En cas de rupture douteuse, suivie d'un autre mariage, ce dernier serait illégal.

10 (11). Si le mari déclare avoir épousé une femme au-delà des mers, qu'il présente avec ses enfants, il est tenu de prouver son assertion pour la femme, non pour les enfants. S'il dit qu'elle est morte en laissant les enfants qu'il montre, il est tenu de prouver son assertion pour la femme et pour les enfants.

R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : on croit le mari et la femme, car on les considère comme 2 témoins, par présomption que la femme ne se taira pas sur les enfants d'une compagne (en disant qu'ils sont les siens). R. Aboun le rapporte à la fin (§ 10) de la Mischnâ : « Si le mari déclare avoir épousé une femme au-delà des mers qu'il présente avec ses enfants, il devra le prouver etc. » Or, R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : on croit le mari et la femme, car on les considère comme 2 témoins, par présomption que la femme ne se taira pas sur les enfants de sa compagne.

On a enseigné : si l'homme et la femme viennent d'outre-mer, il dit qu'elle est sa femme, et elle le confirme, on ne tuera pas pour cela un autre homme qui cohabiterait avec elle ; mais s'il y a présomption d'union, le crime d'adultère sera passible de mort. Combien de temps faudra-t-il pour constituer la présomption ? R. Yona, R. Aba, R. Ḥiya, au nom de R. Yoḥanan, disent : un espace de 30 jours. On a enseigné ailleurs [1] : l'enfant trouvé près de la pâte, ayant un morceau en main (soupçonné d'être entaché au contact des femmes menstruées), laissera pourtant la pâte pure, selon l'avis de R. Méir ; les autres sages la déclarent impure, car souvent les enfants la touchent. Mais suffit-il d'une présomption pour brûler l'oblation devenue impure par doute ? (Il faut donc la déclarer pure). R. Yossé dit au nom de R. Zeira qu'il y a discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lévi : le 1er est d'avis d'appliquer la pénalité de la mort par présomption ; le 2e n'est pas de cet avis. Or, dit R. Yossé b. R. Aboun, au nom de R. Zeira, tous s'accordent à appliquer cette pénalité s'il y a présomption ; ils discutent pour savoir si de même on brûlera l'oblation : le 1er applique la pénalité de la mort pour la présomption d'union, mais n'est pas d'avis de brûler l'oblation en cas de doute ; le 2e établit l'analogie entre les 2 présomptions. Et d'où sait-on que la présomption suffit à entraîner la peine de mort ? R. Samuel, fils de R. Yossé b. Aboun, le déduit de ces mots (Exode, XXI, 15) : *Celui qui frappe son père ou sa mère mourra* ; or, ce n'est pas une chose visible à tous qu'un parent a été frappé, c'est une simple présomption, et elle entraîne la peine de mort ; de même ici la présomption entraîne cette pénalité. On a enseigné (au sujet de la preuve imposée) : tout en fournissant la preuve pour les grands, on doit la fournir aussi pour les petits. Pourquoi cela ? C'est que, dit R. Yona, il est à craindre qu'elle ait été répudiée entre la naissance des grands et celle des petits (ces derniers pourraient être d'un autre).

12 (11). Un homme ne doit pas s'isoler avec 2 femmes (étrangères),

1. Tr. *Taharoth*, III, 8.

mais une femme peut rester seule avec 2 hommes. R. Simon dit : même un homme peut s'isoler avec 2 femmes, lorsqu'une des 2 est sa femme légitime ; il peut même dormir avec elles dans une auberge, parce que sa femme le surveille. Un homme peut s'isoler avec sa mère, ou avec sa fille, même dormir en se trouvant près d'elles. Si le fils ou la fille ont grandi, chacun devra garder ses vêtements en se couchant.

(13). Nul célibataire, homme ou femme, ne devra exercer la profession d'instituteur [1]. R. Eliézer dit : si l'on n'a pas sa femme auprès de soi (même marié), on ne devra pas exercer l'enseignement.

(14). R. Juda dit : un célibataire ne devra pas exercer le métier de pâtre, et 2 célibataires ne devront pas dormir sous le même manteau ; les autres sages le permettent (ne craignent pas de relations contre nature). Celui qui par profession a affaire aux femmes ne devra pas s'isoler avec elles (de crainte d'inconduite) ; aussi, est-il bon de ne pas enseigner à son fils une telle profession.

R. Méir dit : Il faut toujours tâcher d'apprendre à son fils un métier convenable (ou facile), puis prier Celui qui a en son pouvoir la richesse, car il n'y a pas de métier qui ne puisse laisser l'ouvrier pauvre ou l'enrichir ; ni la pauvreté, ni la richesse ne dépend du métier [tout dépend du mérite de l'ouvrier [2]]. R. Simon b. Eleazar dit : As-tu jamais vu un quadrupède sauvage ou un oiseau exercer un métier? Cependant ils se nourrissent sans souci. Or, les animaux n'ont été créés que pour me servir (pour être utiles aux hommes), et moi j'ai été créé pour servir mon Créateur ; ne serait-il pas juste que je me nourrisse sans souci ? Mais j'ai commis des actes mauvais, et j'ai perdu mon droit à la nourriture. Abba Goryon, habitant de Sidon, dit au nom d'Abba Saul : On ne doit pas apprendre à son fils le métier d'ânier, ou de chamelier, de potier, de marin, de berger, de boutiquier, car ce sont des métiers de brigands. R. Judah dit au nom d'Abba Gorya : La plupart des ânier sont méchants ; les chameliers sont en général d'honnêtes gens ; la plupart des marins sont des hommes pieux. Le meilleur des guérisseurs ira dans l'enfer [3], et le plus honnête des bouchers est l'associé d'Amalek [4]. R. Nehoraï dit : Je laisse de côté tous les métiers du monde, et je n'enseigne à mon enfant que la Torah, la science dont on mange les fruits dans ce monde-ci, et dont le capital reste entier pour le monde futur. Les autres

1. Par les fréquentes relations avec les mères, il y aurait à craindre des suites fâcheuses. 2. Les mots entre [ ] manquent au texte jérusalémite. 3. On parle ici des guérisseurs qui ne savent rien, dit le Dr Rabbinowicz (Législation, I, 425), et qui spéculent sur la vie de leurs semblables. 4. Symbole de la cruauté. Dans la pensée de R. Juda, le métier de tuer les animaux rend cruel.

métiers ne sont pas aussi bons; on devient malade ou vieux, ou en ayant d'autres maux, on ne peut pas travailler, on meurt de faim. Mais la Torah met l'homme en sa jeunesse à l'abri de tout mal, et donne de l'espoir pour la vieillesse. Or, de la jeunesse il est dit (Isaïe, XL, 31) : *Ceux qui espèrent en Dieu renouvelleront leurs forces.* De la vieillesse il est dit (Ps. XCII, 9) : *ils produiront des fruits même en la vieillesse.* De même il est dit du patriarche Abraham (Genèse, XXIV, 1) : *Abraham étant âgé, Dieu le bénit en tout.* Nous trouvons que notre ancêtre Abraham accomplit toute la Loi avant qu'elle fût promulguée, comme il est dit (Ibid., XXVII, 5) : *Parce qu'Abraham a entendu ma voix, qu'il a observé mes recommandations, mes préceptes, mes règles, mes lois.*

R. Abin dit : c'est vrai qu'une femme peut rester seule avec 2 hommes s'ils sont de tenue modeste, non avec des débauchés, fussent-ils cent. On a enseigné[1] : un enfant d'un jour qui meurt est tenu comme un véritable enfant pour le deuil de son père, de sa mère et de tous ses parents; et n'eût-il pas vécu un jour, dès que la tête et la majeure partie du corps ont été au monde un instant vivantes, ce n'est pas un avorton. On l'emportera dans les bras (sans bière) pour l'enterrer, par une femme et 2 hommes (sans craindre l'effet d'une telle réunion). Aba Saül dit : les obsèques pourront se faire aussi par un homme et 2 femmes. Il est logique que R. Simon (de notre Mischnâ) adopte l'avis d'Aba Saül, non que celui-ci adopte l'avis de R. Simon, car on ne suppose pas de mauvais penchant s'exerçant au cimetière. — R. Yohanan au nom de R. Simon b. Yoḥaï explique[2] ce verset (Deut. XIII, 6) : *Quand ton frère, fils de ta mère, ou ton fils, ou ta fille, ou ta femme aimée, voudra te séduire en secret*, on pourra être *en secret* (isolé) avec sa mère ou sa fille. « Un homme peut s'isoler avec sa mère », et demeurer avec elle ; « même dormir en se trouvant près d'elle ». R. Ḥalafta b. Saül a enseigné : la fille peut rester près du père jusqu'à l'âge de 3 ans et un jour ; le fils près de la mère, jusqu'à 9 ans et un jour. Passé cet âge, « chacun gardera ses vêtements en se couchant ». On a enseigné[3] : Si 2 hommes sont couchés dans un lit, chacun pourra, après s'être couvert réciter le *schema*. Avec son fils ou sa fille tout jeunes, il est permis de dormir. On a enseigné là (à Babylone) que cette lecture est aussi permise à un mari et sa femme couchés ensemble. C'est un point douteux, dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Eléazar (on ne sait si, en raison de l'habitude des époux d'être ensemble, ils seraient distraits de la pensée religieuse, ou non).

« Nul célibataire ne devra être instituteur» . On a enseigné que R. Eléazar dit : même l'homme marié ayant des enfants, qui ne les a pas auprès de lui, ne devra pas exercer cette profession. Aussi, dit R. Judan b. R. Ismaël, un professeur agit ainsi (pour donner ses leçons, il attendit le retour de sa femme

1. B., tr. *Nidda*, f. 44. 2. Par la juxtaposition des termes. Cf. J., tr. *Sotá*, I, 1 (t. VII, p. 225). 3. B., tr. *Berakhoth*, f. 24.

absente). « R. Juda dit : un célibataire ne devra pas exercer le métier de pâtre, et 2 célibataires ne devront pas dormir sous le même manteau ; d'autres sages le permettent». On comprend les scrupules de R. Juda ; pourquoi les sages le permettent-ils ? Loin de nous de soupçonner Israël de se livrer à des relations contre nature. Pourquoi alors interdire au célibataire d'être instituteur ? On craint, non pour le petit garçon, mais pour la mère, ou la sœur, qui l'amène. — « On n'enseignera pas à son fils une profession qui met en rapport avec les femmes ». Il est dit[1] de ne lui apprendre ni le métier d'anier ni de chamelier, de potier, de marin, de berger, de boutiquier, car ce sont des métiers de brigands. Abba Gorion habitant de Sidon l'a dit au nom d'Aba Saül : la plupart des âniers sont impies, la plupart des chameliers sont d'honnêtes gens; la plupart des marins sont pieux ; la plupart des bâtards sont rusés[2]. La plupart des esclaves sont beaux ; la plupart des fils de grandes familles sont modestes. La plupart des fils ressemblent aux frères de la mère[3]. « Le meilleur des guérisseurs ira en enfer, et le plus honnête des bouchers est l'associé d'Amalek », R. Simon b. Yoḥaï dit : comme il faut écraser la tête du meilleur serpent, la meilleure femme aime la sorcellerie. Heureux qui accomplit la volonté du Seigneur! De toutes façons, dit Méir, l'homme peut se nourrir (n'importe comment). Heureux qui voit son père adonné à une profession avantageuse, et malheureux celui qui le voit adonné à une profession fâcheuse !

« Il faut toujours tâcher, dit R. Méir, d'apprendre à son fils un métier convenable ». Que faire pour cela ? Lui enseigner un métier facile, puis « prier celui qui a la richesse, car il n'y a pas de métier qui comporte richesse ou pauvreté : tout dépend du mérite de l'ouvrier[4] ». R. Simon b. Eléazar dit au nom de R. Méir : as-tu jamais vu un lion porte-faix, ou sécheur de fruits, ou un renard boutiquier, ou un loup marchand de poteries ; ils se nourrissent sans souci. Ils n'ont été créés que pour me servir, et j'ai été créé pour servir mon créateur. Or, par à-fortiori, si ces créatures faites pour me servir se nourrissent sans souci, à plus forte raison y arriverai-je, moi qui suis créé pour servir Dieu. Pourquoi donc ai-je du mal à me nourrir? « J'ai commis des actes fâcheux, j'ai perdu mon droit à la nourriture. »

« R. Nehoraï dit[5] : Je laisse de côté tous les métiers du monde, et je n'enseigne à mon enfant que la Tora »; tout métier ne sert à l'homme qu'aux jours de sa jeunesse, pendant sa force ; si l'on tombe malade, ou vieux, ou si l'on a d'autres maux, on ne peut plus travailler, on meurt de faim. Mais la Tôra l'honore et le préserve de tout mal en sa jeunesse, et lui donne de l'espoir en sa vieillesse. De la jeunesse il est dit (Isaïe, XL, 31) : *Ceux qui espèrent en Dieu renouvelleront leurs forces, etc.* De la vieillesse, il est dit (Ps. XCII, 9) : *ils produiront des fruits même en la vieillesse, ils seront fertiles et*

1. Tr. *Sofrim*, XV, 10. 2. Ou violents. V. Schuhl, *Sentences*, p. 438. 3. V. B., tr. *Bava qama*, f. 110a. 4. Cf. Mekhilta, section *Bô*, ch. 19, 5. Tossefta à ce tr., ch. 5.

*verdoyants*. Ainsi, l'on trouve que le patriarche Abraham observa toute la Tôra avant sa promulgation [1], comme il est dit (Genèse, XXVII, 5) : *Parce qu'Abraham a entendu ma voix, il a observé mes recommandations, mes préceptes, mes règles, mes lois*. De plus, Dieu l'a agrandi et béni dans sa jeunesse, en lui fixant un bon avenir et de l'espoir en sa vieillesse. De sa jeunesse, il est dit (ib. XIII, 2) : *Abraham était très riche en bétail, en argent, en or*. De sa vieillesse, il est dit (ib. XXIV, 1) : *Abraham devint vieux et avancé en âge ; l'Eternel avait béni Abraham en tout*. R. Ḥiskia ou R. Cohen dit au nom de Rab [2] : on ne doit pas habiter une localité privée de médecin, ou de bain, ou d'un tribunal correctionnel. R. Yossé b. R. Ḥoun dit aussi de ne pas habiter une ville où il n'y a pas de jardin à légumes. R. Ḥiskia ou R. Cohen dit au nom de Rab : l'homme sera un jour tenu de rendre compte pour n'avoir pas mangé de ce que l'œil a vu (se priver des consommations permises est un tort). Par respect pour cette tradition, R. Eléazar avait soin de réunir de la menue monnaie, pour manger de chaque objet au moins un spécimen par an.

1. Rabba à Genèse, ch. 64 et 95. 2. V. Schuhl, *Sentences*, etc., p. 301, avec les passages parallèles qu'il cite.

---

## NOTES SUPPLÉMENTAIRES

T. VIII, p. 270. A titre de remarque au traité *Sota*, II, 4 (3) fin (t. VII, p. 249), une longue explication de Maïmonide sur la composition de l'encre a été signalée, d'après son commentaire sur la Mischnâ, où le terme encre est traduit par חבר. Il est curieux d'observer qu'au tr. *Guitin*, II, 3, le même ingrédient est traduit selon Maïmoni par מוראר.

T. IX, p. 55, milieu. Au tr. *Guitin*, VII, 6, commencement, l'avis explicatif de R. Simon b. Lakisch est donné en termes erronés dans l'édition de Venise et celles qui l'ont suivie. Ce texte est corrigé d'après Raschba (R. Salomon b. Abraham b. Adereth) et rectifié dans l'édition de Jitomir, comme l'explique en note à cette édition le commentaire *Mareh Panim*. D'autre part, l'une des notes marginales de Menaḥem de Lonzano (éditées par M. Buber dans le recueil *Haasif*, an II, 1885, p. 325), aboutit à la même correction.

P. 248 (avec renvoi au tr. *Kethouboth*, t. VIII, p. 98) : « Beth-Schean ». Nous avons omis de dire que ce nom est l'équivalent araméen de Scythopolis. V. Schürer, *Geschichte d. Jüdischen Volkes* (2e éd., 1886), t. II, p. 37, avec les auteurs qu'il cite.

# TABLES DES MATIÈRES

Abrégé. V. texte.
Abstème. V. Nazir.
Acquisition, ou faculté de possession, 39, 58-9, 216, 226-9, 258-9. Mode du mariage, 193 ; — du bétail, 222-3.
Acte annulé, quand : 1, 2, 29, 36, 67, 72 ; d'affranchissement, 7, 74, 219 ; chauve, signé au dos, 67 et n. ; imposé par force, 81.
Adolescence de la fille esclave provoque sa mise en liberté, 206-8.
Affranchissement. V. esclave.
Aliments dus à la femme par le mari, 181.
Allaitement d'un enfant, durée légale, 55.
Amélioration du sol, revient au 1er possesseur, 20.
Angles de la barbe, défense de les détruire, 235.
Année lunaire ou solaire, 94.
Annulation des vœux par un sage (homme compétent), 132-3, ou ceux de l'esclave par son maître, 182.
Appellations. V. corruption.
Apprentissage, règles à ce sujet, 32.
Aphorismes de morale, 286-9.
Attestations et signatures, 68-9, 78-9, 80, 216, en fait de Naziréat, 174, — de naissance, 281-4.
Argent donné à la femme pour l'épouser, 193, 200-1, 227, valeur de ce terme, 217, 242-3, 249.
Aspersion du sang des sacrifices, 32-3, 45, du Nazir purifié par l'eau lustrale, 151.
Assarion, ou as, monnaie romaine, 193, 201.
Avertissement indispensable pour constituer le délit, 137, 144, 149, 176.
Avorton, a la forme d'une fève, 162.
Babylonien, savant secondaire mal vu, 138.
Batard, enfant issu d'union illégitime, 271-5, 284.
Bénédiction sacerdotale, 32-3 ; après le repas, 136.
Bienfaits. V. vie future.
Biens meubles, manière de les acquérir, 230-2.
Blessure. V. coups.
Cadavre, la plus grave des impuretés, 150-1, 157, 161-6, 185.
Captivité. V. esclave.
Cérémonial final mettant fin au Naziréat, 148.
Chairs permises à la consommation, et interdites, 140-2, 149.
Charpente volée, montant seul payable, 26-7.
Cimetière. V. impureté.
Cohabitation, mode valable du mariage, 193-4.
Cohen ; préséance, 31-2, privilège de l'oblation, etc., 68, 154 ; ne peut épouser la répudiée, 75 ; il doit toujours être pur, 114, 178, 236.
Comput juif et étranger, 63.
Combustion des cheveux du Nazir, 153-4.
Consécration d'objets au culte, 16, 128, 257-8 ; d'une femme en mariage, 239, 241.
Consommations interdites, 140-2, 254.
Contrat de vente, formule, 11 ; — de mariage, 193-5, 198, 227, de dette, 131, de délibération d'un esclave, 219.
Corruption de termes entraînant Naziréat, 84-6, 89.

Coups pouvant entraîner la mort, 189, 190-2.
Cour, mesure d'espace (= 300 saas), 263, 267.
Déchaussement, symbole antique d'acquisition, 226.
Défaut survenu à l'animal destiné au sacrifice, cause de nullité de la consécration, 130.
Degrés divers d'impureté, 170-1.
Délégué. V. Messager.
Demandeur tenu de prouver son dire, 56, 121.
Dénominations. V. corruptions.
Distance proche, ou éloignée, 61-2.
Dépôt confié; suites légales, 120-1, garde, 225, 244.
Dépouille mortelle, très réduite après une longue sépulture, 164.
Dîme des animaux, mode de désignation, 133-5.
Divorce, 1-83; conditionnel, 51-4, 70-3, 258 ; formule, 55-8, 67-9, 73-6 ; valable, 198; pour doute d'union, 270.
Dommage, question de responsabilité, 24-5.
Don, n'est pas garanti par l'hypothèque, 21, 131, d'un condamné 41, ou d'un mourant, 42, de sacrifice, 178, pas de suite légale, 218.
Doute sur les engagements pris, 132 et s., ou sur l'impureté causant la rupture du Naziréat, 173, ou sur un mariage promis, 266-9.
Eau. V. puits.
Echange, formule valable, 96-7, 129, 230-1.
Enfant, ses obsèques, 288. V. allaitement.
Enchérir est un acte blâmable, 255.
Esclave, 1-12, 200-222, son état en cas de rachat, 6, 7, 10, 11, hypothèque, 6; ses enfants, 3, valeur du mariage, 9, 203, 275, ses vœux annulés par son maître, 182-4, conditions de sa libération, 203-9, 222 ; oreille percée s'il refuse de quitter le maître après 6 ans, 214-6, considéré comme immeuble, 217-9, 226.
Estimation, formule valable, 97.
Exégèse, détourne parfois les versets de leur sens, 5, 130, 192, 203, 207, 236-9, 278.
Explication doctrinale, parfois opposée au texte biblique, 215.
Familles composant le retour de l'exil de Babel, 276.
Femme; possède ses effets propres, 5; quand peut-elle vendre, 30, 59, et où acquérir, 62, degrés interdits d'union, 64, répudiée pour défaut de tenue, 82, ses vœux annulés, 182-4 possède avec le mari, 220; dispensée des devoirs à temps fixe, 233, adopte l'état civil du mari, 259. V. aussi mariage.
Fille, peut être cédée ou mariée par le père, 214, 241-2.
Fils, ses devoirs envers le père, 233.
Formules de Naziréat, 97-137, d'échange, 96-7, 129.
Gabaonites, leur dureté, 278-9.
Gangrène, danger mortel, 191.
Garantie du douaire par les immeubles du mari, 131, d'une dette, 264-5.
Gardien. V. responsabilité.
Généalogie d'un cohen, influe sur l'union, 282-3.
Généralités opposées au détail, importantes pour les déductions à tirer de là, 139, 145, 215.
Gonorrhée, conviction de cette maladie, 189.
Grand-prêtre, sa conduite sera plus sévère encore que celle du Cohen et du Nazir, 160.
Grec, actes ou signatures en cette langue, 79.
Guittin. V. Divorce.
Harmonie entre les hommes, la cultiver, 34.
Héritage paternel à répartir, 225, 263-4.

Holocauste, caractères de ce sacrifice, 257.
Honneurs suprêmes à rendre aux morts, 159.
Hypothèques diverses, ordre de priorité, 17-22, 75.
Illégitimité des enfants nés d'un mariage conclu indûment 2, 271-5, 284.
Impureté rompt le Naziréat, 111 et s., 150, 185-9.
Initiale, suffit pour signer, 81.
Instituteur devra être marié, 288.
Intérêt d'utilité publique, 2.
Interprétation midraschique, n'est pas un article de foi, 162, des particules, 241.
Jeu de mots. V. Exégèse.
Jubilé, limite de temps après laquelle tout bien retourne au vendeur, 202, 207-8, 216, 258.
Kewi, animal douteux, peut être l'antilope, 137.
Kiddouschin. V. Mariage.
Laban, a 2 fois trompé Jacob, 183.
Lanière. V. Pénalité.
Legs verbal, valeur juridique, 228.
Lentille, mesure comparative du minimum d'impureté, 162.
Légalisation d'acte par tribunal, 79.
Lépreux, analogie avec le Nazir, 10, 147, 177.
Lévirat, 64, 203, 260, effet légal sur l'héritage, 225.
Lévite doit observer les lois de pureté, 160.
Libération des vœux. V. Naziréat. — de l'esclave. V. Esclave.
Livres et rouleaux sacrés rachetés, 10, 12.
Loug, mesure de capacité pour les liquides, 138, 144, 165.
Mari, doit entretenir la femme, ou divorcer, 81.
Mariage de l'esclave, 9, 10; interdit aux demi-fêtes, 10, procédure, 193-255, cas de nullité, 244, 250-4, 261; formules de consécration, 244-6, 261; contesté, 262, 284, conditionnel, 260-6, douteux, 266-9.
Membre détaché d'un corps, ne rend pas impur, 165.
Menstrue, comparaison avec la gonorrhée, 189.
Messager, son rôle comme délégué, 1-44, 239, 240, 248, 256, 284.
Mineur, assisté par le tuteur, 23, 35, 37, sa responsabilité, 24; épouse, elle a l'état civil du mari, 26-7, mariée par le père, 241.
Monnaie, multiples et divisions de l'unité, 199, 201.
Monarchie, origine de cette institution, 283.
Mort abandonné, devoir pieux de l'enterrer, 157-8, parfois à déplacer, 187 et s.
Muet, valeur de ses ordres par écrit ou signes, 45-8.
Nazir, qui s'abstient de boire du vin et de se raser, 84-192, limite du temps, 91 et s., formules d'engagement, 97-137, périodicité, 106 et s., sacrifice final, 152 et s., l'impureté cause la rupture, 185.
Noahide, païen soumis à certaines lois de morale, 196.
Nourriture. V. Aliments.
Oblation, part de la race sacerdotale, 63, 259.
Œsophage; troué, on ne peut plus vivre, 165.
Offrande. V. Sacrifice.
Oiseaux offerts par le Nazir, 87, 127, 178, en couvrir le sang répandu, 215.
Olive, mesure comparative du minimum entraînant le délit, 138, 141.
Oreille de l'esclave percée, 214-6.
Ourim et Toumim, oracle, 277.
Païens, valeur de leur engagement, 182, soumis à certaines lois, 195-7.
Pénalité de la lanière, 120, 172, 176; — capitale, sortes diverses, 17-8.
Père, devoirs envers le fils, 233, 287. marie sa fille, 242.

Persécution en Judée, 29.
Possession vaut droit, 31 ; conséquence de l'habitation, 62 ; mode d'acquisition, 216-9.
Poutre. V. Charpente.
Préceptes religieux, leur accomplissement, 237.
Prêt nié par le débiteur, procédure, 10, 22.
Préciput, quand il est prélevé par le fils aîné. 263-4.
Prisonnier. V. Rachat.
Procédé d'annulation d'acte, 2, 3.
Profession à choisir, 288.
Promesse de consécration vaut don profane, 257.
Prosélytes, leur rôle en Israël, 272-5, 277.
Prouta, la plus petite des monnaies usitées, 193, 249.
Puberté. V. Adolescence.
Puits pour arroser les terres, 33.
Purification, à l'issue de la période d'abstinence. V. Nazir.
Qualités généreuses d'Israël, 279.
Rachat d'esclaves, 6, de prisonniers, 10, 12.
Raser (se), acte défendu au Nazir, durant la période d'abstinence, 88 et s. ; parfois prescrit, 147, 151, 172.
Règles d'ordre rabbinique (non légales), 31.
Règne. V. Comput.
Regret d'un vœu exprimé même indirectement, 135.
Relations inconvenantes, 68.
Reptile, est une impureté communicative, 162.
Répudiation ; a pour suite la défense aux époux de s'unir à nouveau, 12, 14.
Responsabilité de l'acquisition faite, depuis quand, 223, du gardien d'un dépôt, 225, d'une action, 243, d'une dette d'autrui, ou garantie, 264.
Sacrifice rendu impropre, perdu, 26, 32, même tardif il effectue le pardon, 27-8, de Naziréat. V. Nazir ; consiste parfois en offrande de farine, 100, 109, pacifique, 123, volontaire, 178.
Savant (compétent), annule les vœux inconsidérés, 132-3.
Sela ou demi-sicle, 132, 245-6.
Serment déféré, quand, 5, 121.
Sicle (ou 1/2 sela), quelle est sa valeur, 217, 245.
Sicaricon, droit de revendication sur les biens des sicaires, 28-9.
Signatures d'attestation, procédure, 78-9, 80.
Sol, servant à garantir les dettes, 17 ; palestinien, ne pas l'aliéner, 16, préceptes y relatifs, 236.
Sourd-muet, quel est son droit, 30-2, 219, 245.
Stérilité évidente, motif de divorce, 14.
Supplicié, détaché du gibet et enterré avant la nuit, 280.
Témoins, leur rôle dans l'attestation des actes, 68-9, 78-9.
Terre-sainte conquise et partagée, 159.
Texte talmudique abrégé, 84 et s.
Tombes des rois et prophètes, 188.
Tradition sinaïtique remontant à Moïse, 169, 215.
Trouvaille faite par l'esclave, 220.
Tuteur, fonction et responsabilité, 23-4.
Union. V. Mariage. — Contre nature, 197, 287.
Usufruit des biens de la femme par le mari, 131.
Utilité publique, règles de cet ordre, 2, 10, 14, 20.
Vente. V. Acquisitions.
Versets bibliques détournés de leur sens. V. Exégèse.
Veuve, droit à la nourriture sur les biens du défunt, 22, lévirat, 203.
Vie future, récompense des bonnes œuvres d'ici-bas, 237.
Vin, boisson interdite au Nazir. V. Nazir. — des païens, 276.
Vœu, annulé par le mari ou un savant, 13, 119, 122. 132-3. V. Nazir.

# CONCORDANCE DES VERSETS DE LA BIBLE


Genèse, II, 7, p. 163, 280 — 24, p. 196.
VI, 3, p. 164.
IX, 6, p. 196.
XIII, 17, p. 217 — 2, p. 290.
XVII, 11, p. 234.
XXI, 15, p. 286.
XXIII, 8, p. 217.
XXIV, 1, p. 288, 290.
XXVII, 5, p. 288, 290.
XXVIII, 22, p. 231.
XXXI, 21, p. 183.
XLIV, 8, p. 29.
Exode, XII, 6, p. 239 — 21, p. 224 — 23, p. 215 — 44, p. 7.
XIII, 13, p. 233-4, 254.
XX, 3, p. 215 — 20, p. 279 — 21, p. 163.
XXI, 4, p. 204 — 5, p. 216 — 6, p. 8, 214-5, 248 — 8, p. 212 — 10, p. 190, 193, 259 — 11, p. 193, 199, 204, 208 — 13, p. 190 — 21, p. 259 n. — 22, p. 191 — 26, p. 7 n. — 35, p. 15.
XXII, 3, p. 226 — 5, p. 16 — 6, p. 200 — 8, p. 209 — 15, 16, p. 217 — 30, p. 140.
XXXIV, 7, p. 238.
Lévit. II, 5, p. 128 — 15, p. 130.
III, 17, p. 140.
IV, 28, p. 124.
V, 21, p. 23 — 23, p. 226 — 26, p. 200.
VII, 23, p. 140—26, p. 140.
IX, 2, p. 132.
X, 9, p. 144 n.
XI, 11, p. 143.
XII, 2, p. 224 n. — 3, p. 233.
XIII, 3, p. 189 — 42, p. 236.
XIV, 2, p. 155 — 8, 9, p. 215 — 35, p. 216.
XV, 30, p. 83 — 33, p. 189.
XVII, 13, p. 215 — 15, p. 142.
XVIII, 6, p. 196.
XIX, 27, p. 180 — 20, p. 203-4.
XX, 25, p. 142.
XXI, 1, p. 236 — 14, p. 72 n. — 11, p. 157 — 4, 15, p. 283.
XXII, 1, p. 130 — 4, p. 182 — 15, p. 227.
XXV, 2, p. 205 — 10, p. 219, 240 — 26, p. 207 — 27, p. 15, 214 — 35, p. 205 — 40, p. 195 — 41, p. 204 n., 215 — 46, p. 216 — 48-9, p. 207 — 50, p. 205, 208 — 51-2, p. 206 — 53, p. 215 — 54, p. 216 — 59, p. 207.
XXVII, 2, p. 119 — 10, p. 97, 129 — 18, p. 208 — 19, p. 232 — 32, p. 134, 230.
Nombres, I, 4, p. 240.
V, 28, p. 282.
VI, 2, p. 84, 98, 119, 182 — 3, p. 140, 144 — 4, 5, p. 138-9 — 4, p. 177 — 5, p. 92, 146, 169 — 8, p. 138, 150 — 9, p. 146, 175 — 10, p. 87 — 11, p. 94, 182 — 12, p. 92, 112, 119, 150 — 13, p. 112, 154 — 14, p. 128 — 17, p. 153 — 18, p. 180, — 19, p. 123 — 20, p. 125, 170 — 21, p. 91, 105 — 27, p. 33.
XI, 32, p. 127.
XII, 12, p. 169.
XIX, 2, p. 25 n. — 16, p. 167 — 18, p. 163.
XXI, 6, 7, p. 113 — 13, p. 59.
XXX, 3, p. 84, 183 — 9, p. 123-5 — 13, p. 120 — 14, p. 240.
XXXII, 29, p. 263.
XXXIV, 13, p. 264.
Deutéron, IV, 8, p. 233 — 9, p. 234.
VII, 2, p. 281 — 12, p. 279.
XI, 19, p. 233-4 — 21, p. 234.
XII, 23, p. 139, 160.
XIII, 6, p. 288 — 17, p. 279.
XIV, 12, p. 235 — 11, p. 87 — 21, p. 139.
XV, 12, p. 204-5 — 16, p. 216 — 17, 18, p. 213, 216.
XVII, 15, p. 283.
XX, 17, p. 280.
XXI, 4, p. 254 — 13, p. 92 — 17, p. 284 — 23, p. 157, 280.
XXII, 13, p. 193 — 22, p. 193.

XXIII, 1, p. 273 — 3, p. 272 — 2, 3, 10, p. 283.
XXIV, 1, p. 35, 58, 82, 204, 215 — 2, p. 70 — 3, p. 83, 193, 204, 274 — 4, p. 197, 202, 272 n. — 11, p. 18.
XXV, 4, p. 260 — 5, p. 202 — 9, p. 193.
XXVI, 6, p. 145.
XXX, 19, p. 233-4.
XXXI, 9, p. 32.
XXXII, 4, p. 280.
Josué, IX, 23, p. 280, — 27, p. 278.
Juges, III, 8, p. 183.
XIII, 4, p. 91 — 5, p. 192.
I Sam., I, 11, p. 192.
II, 9, p. 238.
XVII, 2, p. 192.
II Sam., III, 29, p. 234.
VI, 23, p. 279.
XVII, 19, p. 203.
XXI, 1, 2, p. 278 — 3, 4, 6, 8, 9, 10, p. 279, 280.
I Rois, XII, 18, p. 234.
II Rois, XXV, 38, p. 235.
Isaïe, V, 14, p. 237.
VII, 26, p. 192.
IX, 17, p. 192.
XL, 31, p. 288-9.
XLV, 18, p. 9.
LXV, 8, p. 95.
Jérémie, II, 30, p. 5.
XXXI, 21, p. 277.
XXXII, 10, p. 216 — 11, p. 67.
Ezéchiel, XXXVI, 25, p. 276.
XXXIX, 17, p. 87.
XLIV, 12, p. 115.
XLVIII, 19, p. 279.
Osée, V, 5, p. 235.
Michée, VII, 18, p. 239.
Sophonie, II, 3, p. 278.
Zacharie, IX, 6, p. 276.
Malakhi, II, 13, p. 28 — 16, p. 197.
Psaume I, 1, p. 237.
XXIV, 1. p. 231.
XXXVII, 15, p. 234.
LVII, 3, p. 279.
LXII, 13, p. 238.
LXVIII, 7, p. 272.
LXXXV, 3, p. 239.
XC, 16, p. 234.
XCII, 9, p. 288-9.
CXII, 234.
CXIX, 1, 3, p. 237.
Proverbes, VIII, 6, p. 238 — 21, p. 238.
XIV, 30, p. 163.
XXVII, 22, p. 203.
Job, VI, 14, p. 255.
IX, 7, p. 86.
XXXIII, 29, p. 239.
XXXIV, 23, 24, p. 237.
Ruth, IV, 7, p. 226.
Ecclés., IV, 9, p. 66 — 12, p. 236, 239.
VII, 15, p. 158.
X, 3, 237.
Daniel, IV, 30, p. 86.
Ezra, II, 58, p. 278 — 62, 63, p. 276.
VI, 21, p. 277.
VII, 61, p. 278.
VIII, 20, p. 276.
XI, 21, p. 279.
Néhémie, I, 11, p. 276.
VII, 61, p. 278.
I Chron., VII, 40, p. 283.
II Chron., II, 16, p. 280.
XXIV, 24, p. 235.
XXVI, 20, p. 234.
XXXV, 23, p. 235.

---

## LISTE DES NOMS PROPRES : PERSONNES ET LOCALITÉS

Aba, 4, 20, 22, 26, 41, 61, 67, 69, 79, 103, 113, 120, 123, 136, 222-3, 227-9, 230-2, 240, 257, 262-3, 266, 273, 281, 286.
— b. Hana, 118.
— b. Hammona, 62, 75.
— Saül, 8, 23-4, 287-8.
— b. Cohen, 188, 241.
— b. Ada, 12, 145.
— b. Hisda 281.
— b. Hiya, 221.
— b. Houna, 56, 254.
— b. Mamal, 15, 47, 141, 146, 8, 214, 226, 229, 248, 265.
— b. Papi, 15.
Abahou, 6, 7, 14, 42, 48, 56, 78, 81, 95, 102, 105, 111, 119, 132, 142-3, 183, 191-3, 195, 197, 207, 217, 222, 238-9, 244-5, 256-9, 261-3, 272, 280, 284-6.
Aba Gorion, 287-9.
Aba-Maré, 47, 181, 295, 208.
Aba b. Nathan, 164.
—b. Zabda, 86, 274.
— b. Zimna, 280.
Abaye b. Benjamin, 32.
Abin, 4, 20, 27, 33, 37, 41-2, 46, 53, 55, 62, 89, 115, 160, 194, 225-6, 252, 271, 282.
Abdima, 229.

Abimé b. Toubi, 183.
Aboun, 28, 146, 199, 200, 210, 219, 226, 237, 244, 255, 261.
— b. Cahana, 51.
— b. Hiya, 4, 88-9, 106, 116, 123, 171, 240, 257.
Abraham, 288, 290.
Absalom, 90.
Ada b. Ahva, 62, 75, 156, 231.
Adam, 164.
Aha, 30, 32, 60, 69, 73-4, 127-9, 130, 132, 137, 183, 197.
Aissa, 17, 27.
Akiba, 17, 18, 59, 65, 68, 70-2, 82-3, 93, 114, 125, 138, 144, 151, 159, 170, 188, 203-4, 207, 214, 233, 237, 241.
Ame, 27, 130, 147, 163, 212-4, 222-4.
Aphas, 265.
Aquilas, 203.
Arouma, 44.
Assé, 36, 225, 241, 269.
Bar-Piqah, 186.
Bar-Qapara, 86, 275, 92, 108, 132, 163.
Bar-Trouma, 233-4.
Ben-Azaï, 237.
B. Bethera, 30, 32.
B. Padieh, 130, 213.
Benjamin b. Lévi, 47.
Ben Nanos, 65.
— Zoma, 173-4, 179.
Berakhia, 272, 274.
Bivi, 252, 274.
Bivon, 30.
— b. Hiya, 58.
Booz, 227.
Burqui, 262.
Cahana, 73-115, 290
Couschan (surn. deLaban), 183.
David, 260, 278-9.
Doso, 5.
Doustaï b. Yanaï, 78.
Eléazar, 12, 13, 17, 22, 27, 38-9, 40-1, 46, 57, 61-2, 64-5, 70, 74-5, 80, 88, 104, 110-3, 120, 125, 147-8, 166, 186, 190, 195-8, 217, 221-3, 225-6, 228, 230, 235, 238-9, 240, 246, 250-4, 259, 264, 278, 288, 290.
— b. Azariah, 70, 144-6, 166, 280.
— b. Jacob, 139, 215, 283.
— b. Simon, 203.
— b. Tadaï, 52.
— b. Yossé, 15, 142, 172.
— b. Zadoq, 127.
Eliézer, 71, 111, 115-6, 131, 139, 152, 155-6, 158, 160, 169, 170, 185, 222, 230, 236, 275, 281, 287.
Ephron, 217.
Esaü, 29.
Ezra, 186, 279.
Gabaonites, 279.
Gad, 264.
Gamaliel, 2, 4, 5, 37.
Gorion, 28.
Hagaï, 36, 49, 57, 80, 109, 131, 166, 223, 245, 247, 255, 262, 282.
Halafta b. Saül, 288.
Hama, 129, 269.
-b. Hanina, 12, 274.
— b. Ouqba, 22.
Hamnona, 27, 74, 79, 171, 231, 235, 241, 283.
Hanania, 43, 71, 77, 197.
Hanina, 9, 26, 27, 30, 32, 37, 42-3, 60, 127-9, 142, 144, 162, 175, 196-9, 260, 262, 274.
-b. Antigonos, 283.
— b. Gamaliel, 68-9, 263.
— b. Hillel, 263.
Helbo, 109, 162.
Hélène, 116.
Hilfa, 201.
Hillel, 5, 9, 53, 62, 65-6, 82, 86, 94, 97-8, 116-7, 128, 131-7, 156, 193, 199, 200-1, 240.
— b. Walles, 44.
Hinena, 91, 101, 111, 156, 197, 200, 206.
Hisda, 33, 43-4, 81, 102, 149, 187-8, 223, 228-9.
Hiskia, 6, 30, 37, 62, 81, 125, 129, 131, 145, 162, 194, 223, 231, 252, 274, 278, 284-5, 290.
Hiya, 10, 15, 20-2, 45-6, 51, 60, 65-6, 81, 85, 101, 105, 108, 110, 116, 119, 130, 136, 150, 164, 177, 197-9, 201-3, 206, 221, 236, 249, 250, 256, 260, 266, 272, 282, 286,
— b. Aba, 32, 55, 103, 142, 205, 209, 211, 250, 257, 274.
— b. Asché, 60, 81, 269.
— b. Gamda, 157.
— b. Joseph, 116, 247.
— b. Julianos, 125.
Houna, 5, 21, 26, 33-6, 63, 67, 69, 75, 109, 132, 160, 183, 197, 202, 209, 223, 227-8, 230-1, 239, 270, 276, 280, 285.
— b. Hiya, 34.
Houlda, 188.
Idi, 67, 282.
Ila ou Ili, 3, 5, 6, 7, 15, 19, 30, 50, 89, 113, 121, 145-6, 148-9, 152, 171, 191, 206, 245-6, 257-9, 262.
— Ha-Yoresch, 61.
Imi, 2, 11, 27, 67, 89, 108, 127, 135, 144, 160, 218, 222, 225, 237-4, 264-6.
Isaac (R.), 203, 218.
— Forgeron, 11.
— 'Atouschia, 41, 108.
— b. Haqoula, 59, 65, 78.
— b. Eléazar, 92, 97, 187.

— b. Goufta, 187.
— b. Tablaï, 259.
Ismaël, 18, 59, 84, 93, 117, 145-6, 203-4, 214-5, 233, 235, 241.
— b. R. Yossé, 9, 66.
Issi, 81, 235.
Jacob (patr.), 183.
Jacob (R.), 120, 181.
— b. Aba, 81.
— b. Aha, 2, 15, 273, 274, 28, 45-6, 52, 62, 73, 110, 120, 136, 148, 158, 162, 169, 180, 198-9, 208, 224, 241, 246, 254, 264-5, 270, 288.
— Armania, 41.
— b. Idi, 7, 21, 43, 166, 241.
— de Darom (midi), 176, 180.
Jérémie (R.), 19, 52, 60-1, 71, 74, 78-9, 81, 89, 100, 108, 129, 130-2, 136, 141, 148, 167, 179, 182-4, 206, 218, 227, 238, 240, 242.
Joab, 234.
Jonathan, 75, 92, 108, 125.
Joaquim, 235.
Joseph (R.), 160, 231, 276.
Josué (p.), 159, 280.
Josué (R.), 70, 75, 131, 159, 170-4, 177.
— b. Lévi, 7, 8, 9, 28, 32, 100, 118, 153, 224, 241, 273, 274-5.
Juda, 3, 6, 39, 49, 52-3, 55, 62, 67, 73, 77-9, 80, 85, 88-9, 90, 93, 97, 105, 110, 116-9, 130, 133, 135, 137, 144, 146, 154, 174-5, 222-7, 230, 242-4, 251, 258, 265, 281-4, 287-9.
— b. Aboun, 214.
— b. Hanan, 250.
Judan, 6, 24, 47, 54, 103, 130, 135, 162, 166, 195, 205, 247-9, 254.
— b. Ismaël, 49, 288.
— b. Lévi, 25.
— Naci, 3, 12, 13, 14, 18, 49.
— b. Papos, 282.
— b. Pazi, 30, 95, 129, 196-7, 199, 217, 224, 260, 272.
— b. Thema, 100.
— b. Zabdi, 281.
Julianos, 136.
Laban, 183.
Levi, 42, 224-6.
— b. Haytha, 102.
Malakhi, 166.
Mathnia, 22, 88, 113, 122, 130, 166, 205, 212, 225, 229, 257.
Mar 'Ouqban, 237.
Mefiboseth, 279.
Méir, 12, 13, 14, 43-4, 59, 63, 75-7, 84, 86-8, 99, 100-3, 117, 125, 153-4, 164, 174-5, 181, 198, 201, 210-1, 214, 216, 219, 220-1, 242-3, 251, 263, 269, 270, 275-6, 282, 287-9.
Mena, 2, 12, 15, 21, 22, 24, 32, 41, 47, 63, 66-9, 71-5, 78-9, 90, 93, 95, 98, 102-4, 112, 115, 127, 130, 162, 168, 170, 201, 218, 226, 232, 237, 242-4, 249, 262-5, 266, 270, 274, 285.
— b. Tanhoum, 217.
Mescha, 141.
— b. Jérémie, 189.
Miriam (de Tadmor) 155.
Moïse, 92, 263.
Morénos, 11.
Nabathéens, 86.
Nahman, 35, 41, 67.
Nahman b. Jacob, 28, 34, 56.
Nahum, 135.
Nassa, 135, 141.
Nathan, 36, 200, 251.
Néhémie (pro.), 276.
— (R.), 189, 190.
Nehoraï, 192, 287-9.
Og, 164.
Oschia, 11, 59, 60, 88, 97, 119, 151, 169, 186, 209, 222, 265, 280-2.
— b. Aba, 3.
Oula b. Ismaël, 28, 60, 115, 225.
Ouqba, 95.
— b. Aha, 273.
Ozias, 234.
Padieh, 252.
Papias, 109.
Pedath, 22, 246.
Pinhas, 71, 111, 171, 197, 231, 240, 245, 278.
Rab, 26, 30-1, 50, 60-1, 66, 75, 79, 80-1, 93, 106, 114, 154, 198, 223, 226, 231, 235, 242, 266, 268, 282-4, 290.
Rabbi, 3, 4, 7, 29, 36, 51, 69, 89, 90, 93, 130, 152, 197, 207, 215, 219, 222, 271, 282.
—b. Zoutra, 9.
Roboam, 234.
Ruth, 227.
Salomon, 234.
Saméï, 112, 125, 201, 218.
Samlaï, 32, 215.
Samson, 88, 91, 192.
Samuel (pro.), 192.
Samuel (R.), 5, 22, 25, 35, 48, 60-2, 75-7, 81, 106, 115, 154, 195-7, 200, 222-3, 227-9, 230-1, 242, 266, 268-9, 283.
— b. Aba, 45, 106, 112, 115, 181, 208, 273.
— b. Abdima, 138, 165, 167, 223.
— b. Imi, 262.
— b. Isaac, 78, 103, 203, 238, 244, 250.
— b. Nahman, 92, 197, 283.
— b. Nathan, 12.

— b. Sussarti, 142.
Saül b. Barukh, 78.
Schamaï, 9, 53, 62, 65-6, 82, 86, 94-5, 97-8, 116-7, 128, 131-7, 156. 193, 199, 240.
Schescheth, 48, 123, 269.
Schila, 82, 86.
— b. Binah, 73.
Simei, 18, 27, 34, 37, 275.
Simon, 7, 8, 21, 47, 84, 89, 93, 99, 100, 102, 110, 118, 120-2, 125, 136, 154-5, 166, 178, 180. 218, 224, 247-9, 254, 258, 277-8, 287-8.
— b. Aba, 7, 10, 21, 61, 77, 85, 105, 114, 224, 269, 273-5.
— b. Eléazar, 61, 72, 78, 166, 210, 219, 242-3, 287 9.
— b. Gamaliel, 3, 5, 6, 7, 10, 12, 15, 34, 42, 46, 54-5, 124, 127, 136, 152, 166, 201.
— b. Juda, 249, 273.
— b. Lakisch, 2, 7, 15, 38-9, 43, 45-6, 55-6, 60, 68, 76, 86, 95, 112-4, 128, 139, 140-2, 160-1, 167-9, 175-6, 180, 191, 212, 225-4, 241, 271-3.
— b. Yaqim, 221, 228.
— b. Yohaï, 32, 107-8, 162, 212, 288-9.
— b. Lévi, 87, 132, 267, 286.
— b. Schetah, 136.
— Schezori, 41.
Sippora, 21.
Somkos, 88, 252.
Tabla, 11.
Tan houma, 209.
— b. Hiya, 32.
— B. Papa, 274.
Tarfon, 70, 114, 137, 151, 275.
Yanaï, 59, 61, 63, 65, 73-8, 169, 170-2, 192, 224-6, 267, 281.
Yassa, 50, 62-3, 130, 164, 207-8, 218, 228.
— b. Schabtaï, 78.
Yohanan, 1, 7, 8, 9, 10, 15, 20, 22-7, 32, 38-9, 42-3, 45-6, 48-9, 50, 56, 60-3, 65, 67-8, 72, 74-7, 80-2, 84-7, 92, 95, 102-9, 110-9, 121, 125, 129, 130-2, 136, 139, 140-2, 151, 155, 158, 161, 164-5, 172, 176, 179, 180-6, 193, 197, 203, 207-8, 212-4, 217-8, 221-5, 228, 230, 235, 238, 241, 244-9, 251-4, 257-9, 265, 267-9, 271-3, 282-8.
— b. Broqa, 117.
— b. Godgoda, 26.
— b. Marieh, 202, 220.
— b. Zacaï, 215.
Yona, 183, 195, 219, 227, 252, 262, 286.
Yonathan, 28, 273.
Yoschia, 11. V. Oschia.
Yossa ou Yossé, 4, 6, 26, 28, 31-3, 36, 39, 43-4, 47, 50-2, 55, 58, 60, 75, 80-2, 89, 97, 101, 104-6, 109, 115-6, 121-3, 126-9. 131-4, 139, 140-8, 152, 158, 161-4, 167-8, 171, 176, 179, 180-5, 189, 192, 197-8, 203, 217-8, 222-3, 227-9, 231, 239, 240, 246-8, 261, 265, 267-9, 270, 272, 274-6, 283-6.
— b. Aboun, 8, 19, 21, 32, 37, 45, 47, 66, 71, 74, 80, 85, 88, 92-3, 103, 148, 156, 172, 181, 186, 202, 212, 223, 237, 242-4, 250, 257, 266, 275, 282, 285-6, 290.
— b. Halafta, 161.
— b. Hanina, 22, 23, 41, 85-6, 89, 114, 123, 125, 127, 142-3, 191, 238.
— b. Juda, 12, 53, 129, 130, 151-2, 209, 210, 215.
— b. Mamal, 236.
— de Malhia, 228.
— b. Papos, 158.
— b. Saül, 7, 8.
— de Sidon, 167, 172.
— b. Yanaï, 78, 273.
— Galiléen, 70-1, 207, 222, 238.
Zacaï, 138.
Zeira, 6, 7, 11, 13, 14, 19, 30, 35, 51, 46-8, 50, 58, 60, 65, 73, 76-8, 80-2, 89, 100-1, 103, 106, 111-2, 114-6, 120, 128, 141, 151-2, 158, 164, 180, 184, 187, 190, 198, 201, 209, 219, 220-2, 226-8, 231, 237-9, 240, 244-6, 251-5, 257, 260, 262, 267, 274, 275, 285-6.
Zekharia, 224.
Zeriqan, 171, 283.

## NOMS GÉOGRAPHIQUES

Acco, 57.
Akabis, 188.
Anteris, 12.
Antioche, 11, 275.
Antipatris, 57.
Aparchoris, 12.
Babylone, 250,276-8.
Basan, 164.
Beth-Schean, 290.
Cedron, 188.
Césarée, 43, 111, 141, 198, 224, 254, 281.
Chanaan, 263-4.
Cilicia, 12.
Cippori(Sephoris), 197, 283.
Cuthéens, 285.
Galilée, 3, 29.
Hamtha Guedar, 273-4.
Jérusalem, 44, 53, 188.
Jourdain, 263-4.
Judée, 3, 28-9.
Kefar Sipouraya, 275.
Lod, 11.
Lydda, 14.
Malhi, 228.
Oni, 12.
Ono, 43.
Othnaï, 57.
Palestine, 236,276.
Pérée, 263.
Scythopolis, 290.
Sidon, 12, 167, 287.
Sipouraya, 275.
Tadmor, 155.
Tamarta, 82.
Terre-Sainte, 236.
Tigna, 39 n.
Tyr, 224.
Yabneb, 127.
Yamni, 39 n.

Imprimerie de l'Ouest, A. NÉZAN, Mayenne.

LHeb.
T151
.Fs
179894
Author Talmud
Title Le Talmud de Jérusalem. Vol.8-9 in 1
tr. by Schwab
NAME OF BORROWER.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU